UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue
de
Métaphysique
et de
Morale

COULOMMIERS

Imprimerie Paul Brodard.

1144

Revue de Métaphysique et de Morale

PARAISSANT TOUS LES DEUX MOIS

SIXIÈME ANNÉE — 1898

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON.**

45331
10/5/99

Paris, 5, rue de Mézières

Armand Colin, & Cie Éditeurs

LIBRAIRES DE LA SOCIÉTÉ DES GENS DE LETTRES

B
2
R2
année 6

REVUE
DE
MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

LA MESURE DU TEMPS

I. — Tant que l'on ne sort pas du domaine de la conscience, la notion du temps est relativement claire. Non seulement nous distinguons sans peine la sensation présente du souvenir des sensations passées ou de la prévision des sensations futures; mais nous savons parfaitement ce que nous voulons dire quand nous affirmons que, de deux phénomènes conscients dont nous avons conservé le souvenir, l'un a été antérieur à l'autre; ou bien que, de deux phénomènes conscients prévus, l'un sera antérieur à l'autre.

Quand nous disons que deux faits conscients sont simultanés, nous voulons dire qu'ils se pénètrent profondément l'un l'autre de telle sorte que l'analyse ne peut les séparer sans les mutiler.

L'ordre dans lequel nous rangeons les phénomènes conscients ne comporte aucun arbitraire. Il nous est imposé et nous n'y pouvons rien changer.

Je n'ai qu'une observation à ajouter. Pour qu'un ensemble de sensations soit devenu un souvenir susceptible d'être classé dans le temps, il faut qu'il ait cessé d'être actuel, que nous ayons perdu le sens de son infinie complexité, sans quoi il serait resté actuel. Il faut qu'il ait pour ainsi dire cristallisé autour d'un centre d'associations d'idées qui sera comme une sorte d'étiquette. Ce n'est que quand ils auront ainsi perdu toute vie que nous pourrons classer nos sou-

venirs dans le temps, comme un botaniste range dans son herbier des fleurs desséchées.

Mais ces étiquettes ne peuvent être qu'en nombre fini. A ce compte, le temps psychologique serait discontinu. D'où vient ce sentiment qu'entre deux instants quelconques il y a d'autres instants? Nous classons nos souvenirs dans le temps, mais nous savons qu'il reste des cases vides. Comment cela se pourrait-il si le temps n'était une forme préexistant dans notre esprit? Comment saurions-nous qu'il y a des cases vides, si ces cases ne nous étaient révélées que par leur contenu?

II. — Mais ce n'est pas tout; dans cette forme nous voulons faire rentrer non-seulement les phénomènes de notre conscience, mais ceux dont les autres consciences sont le théâtre. Bien plus, nous voulons y faire rentrer les faits physiques, ces je ne sais quoi dont nous peuplons l'espace et que nulle conscience ne voit directement. Il le faut bien, car sans cela la science ne pourrait exister. En un mot, le temps psychologique nous est donné et nous voulons créer le temps scientifique et physique. C'est là que la difficulté commence, ou plutôt les difficultés, car il y en a deux.

Voilà deux consciences qui sont comme deux mondes impénétrables l'un à l'autre. De quel droit voulons-nous les faire entrer dans un même moule, les mesurer avec la même toise? N'est-ce pas comme si l'on voulait mesurer avec un gramme, ou peser avec un mètre?

Et d'ailleurs, pourquoi parlons-nous de mesure? Nous savons peut-être que tel fait est antérieur à tel autre, mais non *de combien* il est antérieur.

Donc deux difficultés :

1° Pouvons-nous transformer le temps psychologique, qui est qualitatif, en un temps quantitatif?

2° Pouvons-nous réduire à une même mesure des faits qui se passent dans des mondes différents?

III. — La première difficulté a été remarquée depuis longtemps; elle a fait l'objet de longues discussions et on peut dire que la question est tranchée.

Nous n'avons pas l'intuition directe de l'égalité de deux intervalles de temps. Les personnes qui croient posséder cette intuition sont dupes d'une illusion.

Quand je dis que, de midi à une heure, il s'est écoulé le même temps que de deux heures à trois heures, quel sens a cette affirmation?

La moindre réflexion montre qu'elle n'en a aucun par elle-même. Elle n'aura que celui que je voudrai bien lui donner, par une définition qui comportera forcément un certain degré d'arbitraire.

Les psychologues auraient pu se passer de cette définition; les physiciens, les astronomes ne le pouvaient pas; voyons comment ils s'en sont tirés.

Pour mesurer le temps, ils se servent du pendule et ils admettent par définition que tous les battements de ce pendule sont d'égale durée. Mais ce n'est là qu'une première approximation; la température, la résistance de l'air, la pression barométrique font varier la marche du pendule. Si on échappait à ces causes d'erreur, on obtiendrait une approximation beaucoup plus grande, mais ce ne serait encore qu'une approximation. Des causes nouvelles, négligées jusqu'ici, électriques, magnétiques ou autres viendraient apporter de petites perturbations.

En fait, les meilleures horloges doivent être corrigées de temps en temps, et les corrections se font à l'aide des observations astronomiques; on s'arrange pour que l'horloge sidérale marque la même heure quand la même étoile passe au méridien. En d'autres termes, c'est le jour sidéral, c'est-à-dire la durée de rotation de la terre, qui est l'unité constante de temps. On admet, par une définition nouvelle substituée à celle qui est tirée des battements du pendule, que deux rotations complètes de la terre autour de son axe ont même durée.

Cependant les astronomes ne se sont pas contentés encore de cette définition. Beaucoup d'entre eux pensent que les marées agissent comme un frein sur notre globe, et que la rotation de la terre devient de plus en plus lente. Ainsi s'expliquerait l'accélération apparente du mouvement de la lune, qui paraîtrait aller plus vite que la théorie ne le lui permet, parce que notre horloge, qui est la terre, retarderait.

IV. — Tout cela importe peu, dira-t-on; sans doute nos instruments de mesure sont imparfaits, mais il suffit que nous puissions concevoir un instrument parfait. Cet idéal ne pourra être atteint, mais ce sera assez de l'avoir conçu et d'avoir ainsi mis la rigueur dans la définition de l'unité de temps.

Le malheur est que cette rigueur ne s'y rencontre pas. Quand nous

nous servons du pendule pour mesurer le temps, quel est le postulat que nous admettons implicitement?

C'est que *la durée de deux phénomènes identiques est la même*; ou, si l'on aime mieux, que les mêmes causes mettent le même temps à produire les mêmes effets.

Et c'est là au premier abord une bonne définition de l'égalité de de deux durées.

Prenons-y garde cependant. Est-il impossible que l'expérience démente un jour notre postulat?

Je m'explique; je suppose qu'en un certain point du monde se passe le phénomène α, amenant pour conséquence au bout d'un certain temps l'effet α'. En un autre point du monde très éloigné du premier, se passe le phénomène β, qui amène comme conséquence l'effet β'. Les phénomènes α et β sont simultanés, de même que les effets α' et β'.

A une époque ultérieure le phénomène α se reproduit dans des circonstances à peu près identiques et *simultanément* le phénomène β se reproduit aussi en un point très éloigné du monde et à peu près dans les mêmes circonstances.

Les effets α' et β' vont aussi se reproduire. Je suppose que l'effet α' ait lieu sensiblement avant l'effet β'.

Si l'expérience nous rendait témoins d'un tel spectacle, notre postulat se trouverait démenti.

Car l'expérience nous apprendrait que la première durée $\alpha\alpha'$ est égale à la première durée $\beta\beta'$ et que la seconde durée $\alpha\alpha'$ est plus petite que la seconde durée $\beta\beta'$. Au contraire notre postulat exigerait que les deux durées $\alpha\alpha'$ fussent égales entre elles, de même que les deux durées $\beta\beta'$. L'égalité et l'inégalité déduites de l'expérience seraient incompatibles avec les deux égalités tirées du postulat.

Or, pouvons-nous affirmer que les hypothèses que je viens de faire soient absurdes? Elles n'ont rien de contraire au principe de contradiction. Sans doute elles ne sauraient se réaliser sans que le principe de raison suffisante semble violé. Mais pour justifier une définition aussi fondamentale, j'aimerais mieux un autre garant.

V. — Mais ce n'est pas tout.

Dans la réalité physique, une cause ne produit pas un effet, mais une multitude de causes distinctes contribuent à le produire, sans qu'on ait aucun moyen de discerner la part de chacune d'elles.

Les physiciens cherchent à faire cette distinction; mais ils ne la font qu'à peu près, et quelques progrès qu'ils fassent, ils ne la feront jamais qu'à peu près. Il est à peu près vrai que le mouvement du pendule est dû uniquement à l'attraction de la Terre; mais en toute rigueur, il n'est pas jusqu'à l'attraction de Sirius qui n'agisse sur le pendule.

Dans ces conditions, il est clair que les causes qui ont un jour produit un certain effet ne se reproduiront jamais qu'à peu près.

Et alors nous devons modifier notre postulat et notre définition. Au lieu de dire :

« Les mêmes causes mettent le même temps à produire les mêmes effets. »

Nous devons dire :

« Des causes à peu près identiques mettent à peu près le même temps pour produire à peu près les mêmes effets.

Notre définition n'est donc plus qu'approchée.

D'ailleurs, comme le fait très justement remarquer M. Calinon dans un mémoire récent (*Étude sur les diverses grandeurs*; Paris, Gauthier-Villars, 1897) : « Une des circonstances d'un phénomène quelconque est la vitesse de la rotation de la terre; si cette vitesse de rotation varie, elle constitue, dans la reproduction de ce phénomène, une circonstance qui ne reste plus identique à elle-même. Mais supposer cette vitesse de rotation constante, c'est supposer qu'on sait mesurer le temps. »

Notre définition n'est donc pas encore satisfaisante; ce n'est certainement pas celle qu'adoptent implicitement les astronomes dont je parlais plus haut, quand ils affirment que la rotation terrestre va en se ralentissant.

Quel sens a dans leur bouche cette affirmation? Nous ne pouvons le comprendre qu'en analysant les preuves qu'ils donnent de leur proposition.

Ils disent d'abord que le frottement des marées produisant de la chaleur doit détruire de la force vive. Ils invoquent donc le principe des forces vives ou de la conservation de l'énergie.

Ils disent ensuite que l'accélération séculaire de la lune, calculée d'après la loi de Newton, serait plus petite que celle qui est déduite des observations, si on ne faisait la correction relative au ralentissement de la rotation terrestre.

Ils invoquent donc la loi de Newton.

En d'autres termes ils définissent la durée de la façon suivante : le temps doit être défini de telle façon que la loi de Newton et celle des forces vives soient vérifiées.

La loi de Newton est une vérité d'expérience; comme telle, elle n'est qu'approximative, ce qui montre que nous n'avons encore qu'une définition par à peu près.

Si nous supposons maintenant que l'on adopte une autre manière de mesurer le temps, les expériences sur lesquelles est fondée la loi de Newton n'en conserveraient pas moins le même sens. Seulement l'énoncé de la loi serait différent, parce qu'il serait traduit dans un autre langage; il serait évidemment beaucoup moins simple.

De sorte que la définition implicitement adoptée par les astronomes peut se résumer ainsi :

Le temps doit être défini de telle façon que les équations de la mécanique soient aussi simples que possible.

En d'autres termes, il n'y a pas une manière de mesurer le temps qui soit plus *vraie* qu'une autre; celle qui est généralement adoptée est seulement plus *commode*.

De deux horloges, nous n'avons pas le droit de dire que l'une marche bien et que l'autre marche mal; nous pouvons dire seulement qu'on a avantage à s'en rapporter aux indications de la première.

La difficulté dont nous venons de nous occuper a été, je l'ai dit, souvent signalée; parmi les ouvrages les plus récents où il en est question, je citerai, outre l'opuscule de M. Calinon, le traité de mécanique de M. Andrade.

VI. — La seconde difficulté a jusqu'ici beaucoup moins attiré l'attention; elle est cependant tout à fait analogue à la précédente; et même, logiquement, j'aurais dû en parler d'abord.

Deux phénomènes psychologiques se passent dans deux consciences différentes; quand je dis qu'ils sont simultanés, qu'est-ce que je veux dire?

Quand je dis qu'un phénomène physique, qui se passe en dehors de toute conscience est antérieur ou postérieur à un phénomène psychologique, qu'est-ce que je veux dire?

En 1572, Tycho-Brahé remarqua dans le ciel une étoile nouvelle. Une immense conflagration s'était produite dans quelque astre très lointain; mais elle s'était produite longtemps auparavant; il avait

fallu pour le moins deux cents ans, avant que la lumière partie de cette étoile eût atteint notre terre. Cette conflagration était donc antérieure à la découverte de l'Amérique.

Eh bien, quand je dis cela, quand je considère ce phénomène gigantesque qui n'a peut-être eu aucun témoin, puisque les satellites de cette étoile n'ont peut-être pas d'habitants, quand je dis que ce phénomène est antérieur à la formation de l'image visuelle de l'île d'Española dans la conscience de Christophe Colomb, qu'est-ce que je veux dire?

Il suffit d'un peu de réflexion pour comprendre que toutes ces affirmations n'ont par elles-mêmes aucun sens.

Elles ne peuvent en avoir un que par suite d'une convention.

VII. — Nous devons d'abord nous demander comment on a pu avoir l'idée de faire rentrer dans un même cadre tant de mondes impénétrables les uns aux autres.

Nous voudrions nous représenter l'univers extérieur, et ce n'est qu'à ce prix que nous croirions le connaître.

Cette représentation, nous ne l'aurons jamais, nous le savons : notre infirmité est trop grande.

Nous voulons au moins que l'on puisse concevoir une intelligence infinie pour laquelle cette représentation serait possible, une sorte de grande conscience qui verrait tout, et qui classerait tout *dans son temps*, comme nous classons, *dans notre temps*, le peu que nous voyons.

Cette hypothèse est bien grossière et incomplète; car cette intelligence suprême ne serait qu'un demi-dieu; infinie en un sens, elle serait limitée en un autre, puisqu'elle n'aurait du passé qu'un souvenir imparfait; et elle n'en pourrait avoir d'autre, puisque sans cela tous les souvenirs lui seraient également présents et qu'il n'y aurait pas de temps pour elle.

Et cependant quand nous parlons du temps, pour tout ce qui se passe en dehors de nous, n'adoptons-nous pas inconsciemment cette hypothèse; ne nous mettons-nous pas à la place de ce dieu imparfait; et les athées eux-mêmes ne se mettent-ils pas à la place où serait Dieu, s'il existait?

Ce que je viens de dire nous montre peut-être pourquoi nous avons cherché à faire rentrer tous les phénomènes physiques dans un même cadre. Mais cela ne peut passer pour une définition de la

simultanéité, puisque cette intelligence hypothétique, si même elle existait, serait impénétrable pour nous.

Il faut donc chercher autre chose.

VIII. — Les définitions ordinaires, qui conviennent pour le temps psychologique, ne pourraient plus nous suffire. Deux faits psychologiques simultanés sont liés si étroitement que l'analyse ne peut les séparer sans les mutiler. En est-il de même pour deux faits physiques? Mon présent n'est-il pas plus près de mon passé d'hier que du présent de Sirius?

On a dit aussi que deux faits doivent être regardés comme simultanés quand l'ordre de leur succession peut être interverti à volonté. Il est évident que cette définition ne saurait convenir pour deux faits physiques qui se produisent à de grandes distances l'un de l'autre, et que, en ce qui les concerne, on ne comprend même plus ce que peut être cette réversibilité; d'ailleurs c'est d'abord la succession même qu'il faudrait définir.

IX. — Cherchons donc à nous rendre compte de ce qu'on entend par simultanéité ou antériorité, et pour cela analysons quelques exemples.

J'écris une lettre; elle est lue ensuite par l'ami à qui je l'ai adressée. Voilà deux faits qui ont eu pour théâtres deux consciences différentes. En écrivant cette lettre, j'en ai possédé l'image visuelle, et mon ami a possédé à son tour cette même image en lisant la lettre.

Bien que ces deux faits se passent dans des mondes impénétrables, je n'hésite pas à regarder le premier comme antérieur au second, parce que je crois qu'il en est la cause.

J'entends le tonnerre et je conclus qu'il y a eu une décharge électrique; je n'hésite pas à considérer le phénomène physique comme antérieur à l'image sonore subie par ma conscience, parce que je crois qu'il en est la cause.

Voilà donc la règle que nous suivons, et la seule que nous puissions suivre; quand un phénomène nous apparaît comme la cause d'un autre, nous le regardons comme antérieur.

C'est donc par la cause que nous définissons le temps; mais le plus souvent, quand deux faits nous apparaissent liés par une relation constante, comment reconnaissons-nous lequel est la cause et lequel est l'effet? Nous admettons que le fait antérieur, l'antécé-

dent, est la cause de l'autre, du conséquent. C'est alors par le temps que nous définissons la cause. Comment se tirer de cette pétition de principe?

Nous disons tantôt *post hoc, ergo propter hoc*; tantôt *propter hoc, ergo post hoc*; sortira-t-on jamais de ce cercle vicieux?

X. — Voyons donc, non pas comment on parvient à s'en tirer, car on n'y parvient pas complètement, mais comment on cherche à s'en tirer.

J'exécute un acte volontaire A et je subis ensuite une sensation D, que je regarde comme une conséquence de l'acte A; d'autre part, pour une raison quelconque, j'infère que cette conséquence n'est pas immédiate; mais qu'il s'est accompli en dehors de ma conscience deux faits B et C dont je n'ai pas été témoin et de telle façon que B soit l'effet de A, que C soit celui de B et D celui de C.

Mais pourquoi cela? Si je crois avoir des raisons pour regarder les quatre faits A, B, C, D, comme liés l'un à l'autre par un lien de causalité, pourquoi les ranger dans l'ordre causal A B C D et en même temps dans l'ordre chronologiqne A B C D plutôt que dans tout autre ordre?

Je vois bien que dans l'acte A j'ai le sentiment d'avoir été actif, tandis qu'en subissant la sensation D, j'ai celui d'avoir été passif. C'est pourquoi je regarde A comme la cause initiale et D comme l'effet ultime; c'est pourquoi je range A au commencement de la chaîne et D à la fin; mais pourquoi mettre B avant C plutôt que C avant B?

Si l'on se pose cette question, on répondra ordinairement : on sait bien que c'est B qui est la cause de C, puisqu'on voit *toujours* B se produire avant C. Ces deux phénomènes, quand on en est témoin, se passent dans un certain ordre; quand des phénomènes analogues se produisent sans témoin, il n'y a pas de raison pour que cet ordre soit interverti.

Sans doute, mais qu'on y prenne garde; nous ne connaissons jamais directement les phénomènes physiques B et C; ce que nous connaissons, ce sont des sensations B′ et C′ produites respectivement par B et par C. Notre conscience nous apprend immédiatement que B′ précède C′ et nous *admettons* que B et C se succèdent dans le même ordre.

Cette règle parait en effet bien naturelle, et cependant on est sou-

vent conduit à y déroger. Nous n'entendons le bruit du tonnerre que quelques secondes après la décharge électrique du nuage. De deux coups de foudre, l'un lointain, l'autre rapproché, le premier ne peut-il pas être antérieur au second, bien que le bruit du second nous parvienne avant celui du premier?

XI. — Autre difficulté; avons-nous bien le droit de parler de la cause d'un phènomène? si toutes les parties de l'univers sont solidaires dans une certaine mesure, un phénomène quelconque ne sera pas l'effet d'une cause unique, mais la résultante de causes infiniment nombreuses; il est, dit-on souvent, la conséquence de l'état de l'univers un instant auparavant.

Comment énoncer des règles applicables à des circonstances aussi complexes? et pourtant ce n'est qu'à ce prix que ces règles pourront être générales et rigoureuses.

Pour ne pas nous perdre dans cette infinie complexité, faisons une hypothèse plus simple; considérons trois astres, par exemple le Soleil, Jupiter et Saturne; mais, pour plus de simplicité, regardons-les comme réduits à des points matériels et isolés du reste du monde.

Les positions et les vitesses des trois corps à un instant donné suffisent pour déterminer leurs positions et leurs vitesses à l'instant suivant, et par conséquent à un instant quelconque. Leurs positions à l'instant t déterminent leurs positions à l'instant $t + h$, aussi bien que leurs positions à l'instant $t - h$.

Il y a même plus; la position de Jupiter à l'instant t, jointe à celle de Saturne à l'instant $t + a$, déterminent la position de Jupiter à un instant quelconque et celle de Saturne à un instant quelconque.

L'ensemble des positions qu'occupent Jupiter à l'instant $t + \varepsilon$ et Saturne à l'instant $t + a + \varepsilon$ est lié à l'ensemble des positions qu'occupent Jupiter à l'instant t et Saturne à l'instant $t + a$, par des lois aussi précises que celles de Newton, quoique beaucoup plus compliquées.

Dès lors pourquoi ne pas regarder l'un de ces ensembles comme la cause de l'autre, ce qui conduirait à considérer comme simultanés l'instant t de Jupiter et l'instant $t + a$ de Saturne?

Il ne peut y avoir à cela que des raisons de commodité et de simplicité, fort puissantes, il est vrai.

XII. — Mais passons à des exemples moins artificiels; pour nous

rendre compte de la définition implicitement admise par les savants, voyons-les à l'œuvre et cherchons suivant quelles règles ils recherchent la simultanéité.

Je prendrai deux exemples simples; la mesure de la vitesse de la lumière et la détermination des longitudes.

Quand un astronome me dit que tel phénomène stellaire, que son télescope lui révèle en ce moment, s'est cependant passé il y a cinquante ans, je cherche ce qu'il veut dire et pour cela, je lui demanderai d'abord comment il le sait, c'est-à-dire comment il a mesuré la vitesse de la lumière.

Il a commencé par *admettre* que la lumière a une vitesse constante, et en particulier que sa vitesse est la même dans toutes les directions. C'est là un postulat sans lequel aucune mesure de cette vitesse ne pourrait être tentée. Ce postulat ne pourra jamais être vérifié directement par l'expérience; il pourrait être contredit par elle, si les résultats des diverses mesures n'étaient pas concordants. Nous devons nous estimer heureux que cette contradiction n'ait pas lieu et que les petites discordances qui peuvent se produire puissent s'expliquer facilement.

Le postulat, en tout cas, conforme au principe de la raison suffisante, a été accepté par tout le monde; ce que je veux retenir, c'est qu'il nous fournit une règle nouvelle pour la recherche de la simultanéité, entièrement différente de celle que nous avions énoncée plus haut.

Ce postulat admis, voyons comment on a mesuré la vitesse de la lumière. On sait que Rœmer s'est servi des éclipses des satellites de Jupiter et a cherché de combien l'événement retardait sur la prédiction.

Mais cette prédiction comment la fait-on? C'est à l'aide des lois astronomiques, par exemple de la loi de Newton.

Les faits observés ne pourraient-ils pas tout aussi bien s'expliquer, si l'on attribuait à la vitesse de la lumière une valeur un peu différente de la valeur adoptée, et si on admettait que la loi de Newton n'est qu'approchée. Seulement on serait conduit à remplacer la loi de Newton par une autre plus compliquée.

Ainsi on adopte pour la vitesse de la lumière une valeur telle que les lois astronomiques compatibles avec cette valeur soient aussi simples que possible.

Quand les marins ou les géographes déterminent une longitude,

ils ont précisément à résoudre le problème qui nous occupe; ils doivent, sans être à Paris, calculer l'heure de Paris.

Comment s'y prennent-ils?

Ou bien ils emportent un chronomètre réglé à Paris. Le problème qualitatif de la simultanéité est ramené au problème quantitatif de la mesure du temps. Je n'ai pas à revenir sur les difficultés relatives à ce dernier problème, puisque j'y ai longuement insisté plus haut.

Ou bien ils observent un phénomène astronomique tel qu'une éclipse de lune et ils admettent que ce phénomène est aperçu simultanément de tous les points du globe.

Cela n'est pas tout à fait vrai, puisque la propagation de la lumière n'est pas instantanée; si on voulait une exactitude absolue, il y aurait une correction à faire d'après une règle compliquée.

Ou bien enfin ils se servent du télégraphe. Il est clair d'abord que la réception du signal à Berlin, par exemple, est postérieure à l'expédition de ce même signal de Paris. C'est la règle de la cause et de l'effet analysée plus haut.

Mais postérieure, de combien? En général, on néglige la durée de la transmission et on regarde les deux événements comme simultanés. Mais, pour être rigoureux, il faudrait faire encore une petite correction par un calcul compliqué; on ne la fait pas dans la pratique, parce qu'elle serait beaucoup plus faible que les erreurs d'observation; sa nécessité théorique n'en subsiste pas moins à notre point de vue, qui est celui d'une définition rigoureuse.

De cette discussion je veux retenir deux choses :

1° Les règles appliquées sont très variées.

2° Il est difficile de séparer le problème qualitatif de la simultanéité du problème quantitatif de la mesure du temps; soit qu'on se serve d'un chronomètre, soit qu'on ait à tenir compte d'une vitesse de transmission, comme celle de la lumière, car on ne saurait mesurer une pareille vitesse sans *mesurer* un temps.

XIII. — Il convient de conclure.

Nous n'avons pas l'intuition directe de la simultanéité, pas plus que celle de l'égalité de deux durées.

Si nous croyons avoir cette intuition, c'est une illusion.

Nous y suppléons à l'aide de certaines règles que nous appliquons presque toujours sans nous en rendre compte.

Mais quelle est la nature de ces règles?

Pas de règle générale, pas de règle rigoureuse; une multitude de petites règles applicables à chaque cas particulier.

Ces règles ne s'imposent pas à nous et on pourrait s'amuser à en inventer d'autres; cependant on ne saurait s'en écarter sans compliquer beaucoup l'énoncé des lois de la physique, de la mécanique, de l'astronomie.

Nous choisissons donc ces règles, non parce qu'elles sont vraies, mais parce qu'elles sont les plus commodes, et nous pourrions les résumer en disant :

« La simultanéité de deux événements, ou l'ordre de leur succession, l'égalité de deux durées, doivent être définies de telle sorte que l'énoncé des lois naturelles soit aussi simple que possible. En d'autres termes, toutes ces règles, toutes ces définitions ne sont que le fruit d'un opportunisme inconscient. »

H. Poincaré.

LES LOIS SOCIALES[1]

A parcourir le musée de l'histoire, la succession de ses tableaux bariolés et bizarres, à voyager à travers les peuples, tous divers et changeants, la première impression de l'observateur superficiel est que les phénomènes de la vie sociale échappent à toute formule générale, à toute loi scientifique, et que la prétention de fonder une sociologie est une chimère. Mais les premiers pâtres qui ont considéré le ciel étoilé, les premiers agriculteurs qui ont essayé de deviner les secrets de la vie des plantes, ont dû être impressionnés de la même manière par l'étincelant désordre du firmament, par la multiformité de ses météores, par l'exubérante diversité des formes végétales ou animales, et l'idée d'expliquer le ciel et la forêt par un petit nombre de notions logiquement enchaînées sous le nom d'astronomie et de biologie, cette idée, si elle avait pu leur luire, eût été à leurs yeux le comble de l'extravagance. Il n'y a pas moins de complication, en effet, d'irrégularité réelle et de caprice apparent dans le monde des météores ou dans l'intérieur d'une forêt vierge que dans le fouillis de l'histoire humaine.

Comment donc, en dépit de cette diversité ondoyante des états célestes ou des états sylvestres, des choses physiques ou des choses vivantes, est-on parvenu à faire naître et croître peu à peu un embryon de mécanique ou de biologie? C'est à trois conditions, qu'il importe de distinguer bien nettement pour se faire une notion précise et complète de ce qu'il convient d'entendre par ce substantif et cet adjectif si usités, *science* et *scientifique*. — 1° D'abord, on a commencé par apercevoir quelques similitudes au milieu de ces différences, quelques *répétitions* parmi ces variations : les retours périodiques des mêmes états du ciel, des mêmes saisons,

1. Leçons professées au Collège libre des Sciences sociales en novembre 1896.

le cours régulièrement répété des âges, jeunesse, maturité, vieillesse, dans les êtres vivants, et les traits communs aux individus d'une même espèce. Il n'y a point de science de l'individuel comme tel; il n'y a de science que du général, autrement dit de l'individu considéré comme répété ou susceptible d'être répété indéfiniment.

La science, c'est un ordre de phénomènes envisagés par le côté de ses répétitions. Ce qui ne veut pas dire que différencier ne soit pas un des procédés essentiels de l'esprit scientifique. Différencier aussi bien qu'assimiler, c'est faire œuvre de science; mais ce n'est qu'autant que la chose qu'on discerne est un type tiré dans la nature à un certain nombre d'exemplaires et susceptible même d'une édition indéfinie. Tel est un type spécifique qu'on découvre, qu'on caractérise nettement, mais qui, s'il était jugé être le privilège d'un individu unique et ne pouvoir être transmis à sa postérité, n'aurait point à intéresser le savant. Il pourrait, en revanche, fixer l'attention de l'artiste.

Répétition signifie production conservatrice, causation simple et élémentaire sans nulle création, car l'effet, élémentairement, reproduit la cause, comme le montre la communication du mouvement d'un corps à un autre ou la communication de la vie d'un être vivant au bourgeon né de lui. Mais ce n'est pas seulement la reproduction, c'est la destruction des phénomènes qui importe à la science. Aussi la science, à quelque région de la réalité qu'elle s'applique, doit-elle y rechercher, en second lieu, les *oppositions* qui s'y trouvent et qui lui sont propres : elle s'attachera donc à l'équilibre des forces et à la symétrie des formes, aux luttes des organismes vivants, aux combats de tous les êtres.

Ce n'est pas tout, et ce n'est même pas l'essentiel. Il faut, avant tout, s'attacher aux *adaptations* des phénomènes, à leurs rapports de co-production vraiment créatrice. C'est à saisir, à dégager, à expliquer ces harmonies que le savant travaille; en les découvrant il parvient à constituer cette adaptation supérieure, l'harmonie de son système de notions et de formules avec la coordination interne des réalités.

Ainsi, la science consiste à considérer une réalité quelconque sous ces trois aspects : les répétitions, les oppositions et les adaptations qu'elle renferme, et que tant de variations, tant de dyssymétries, tant de dysharmonies empêchent de voir. Ce n'est pas, en effet, le rapport de cause à effet qui, à lui seul, est l'élément propre

de la connaissance scientifique. S'il en était ainsi, l'histoire pragmatique, qui est toujours un enchaînement de causes et d'effets, où l'on nous apprend toujours que telle bataille ou telle insurrection a eu telles conséquences, serait le plus parfait échantillon de la science. L'histoire cependant, nous le savons, ne devient une science que dans la mesure où les rapports de causalité qu'elle nous signale apparaissent comme établis entre une cause générale, susceptible de répétition ou se répétant en fait, et un effet général, non moins répété ou susceptible de l'être. — D'autre part, les mathématiques ne nous montrent jamais la causalité en œuvre; quand elles la postulent sous le nom de *fonction*, c'est en la dissimulant sous une équation. Elles sont pourtant une science et le prototype même de la science. Pourquoi? Parce que nulle part il n'est fait une élimination plus complète du côté dissemblable et individuel des choses, nulle part elles ne se présentent sous l'aspect d'une répétition plus précise et plus définie, et d'une opposition plus symétrique. La grande lacune des mathématiques est de ne pas voir ou de mal voir les adaptations des phénomènes. De là leur insuffisance si vivement sentie par les philosophes, même et surtout géomètres, tels que Descartes, Comte, Cournot.

La répétition, l'opposition, l'adaptation : ce sont là, je le répète, les trois clefs différentes dont la science fait usage pour ouvrir les arcanes de l'univers. Elle recherche, avant tout, non pas précisément les causes, mais les lois de la répétition, les lois de l'opposition, les lois de l'adaptation des phénomènes. — Ce sont trois sortes de lois qu'il importe de ne pas confondre, mais qui sont aussi solidaires que distinctes : en biologie, par exemple, la tendance des espèces à se multiplier suivant une progression géométrique (loi de répétition) est le fondement de la concurrence vitale et de la sélection (loi d'opposition), et la corrélation de croissance (loi d'adaptation) est nécessaire à leur fonctionnement. — Mais, de ces trois clefs, la première et la troisième sont beaucoup plus importantes que la seconde : la première est le grand passe-partout; la troisième, plus fine, donne accès aux trésors les plus cachés et les plus précieux; la seconde, intermédiaire et subordonnée, nous révèle des chocs et des luttes d'une utilité passagère, sorte de moyen terme destiné à s'évanouir peu à peu, quoique jamais complètement, et à ne disparaître même partiellement qu'après de nombreuses transformations et atténuations.

Ces considérations étaient nécessaires pour indiquer ce que la sociologie doit être si elle veut mériter le nom de science, et dans quelles voies doivent la diriger les sociologues s'ils tiennent à cœur de la voir prendre décidément le rang qui lui appartient. Elle n'y parviendra, comme toute autre science, qu'en possédant et en ayant conscience de posséder son domaine propre de répétitions, son domaine propre d'oppositions, son domaine propre d'adaptations, toutes caractéristiques et bien à elle. Elle ne progressera qu'en s'efforçant de substituer toujours, comme toutes les autres sciences l'ont fait avant elle, à de fausses répétitions des répétitions vraies, à de fausses oppositions des oppositions vraies, à de fausses harmonies des harmonies vraies, et aussi à des répétitions, à des oppositions, à des harmonies vraies, mais vagues, des répétitions, des oppositions, des adaptations de plus en plus précises. — Plaçons-nous successivement à chacun de ces trois points de vue pour vérifier d'abord si l'évolution des sciences en général, de la sociologie en particulier, s'est faite ou se fait dans le sens que je viens de définir imparfaitement et que je définirai de mieux en mieux; et ensuite pour indiquer les lois du développement social sous chacun de ces aspects.

Répétition.

Mettons-nous en présence d'un grand objet, le ciel étoilé, la mer, une forêt, une foule, une ville. De tous les points de cet objet émanent des impressions qui assiègent les sens du sauvage aussi bien que ceux du savant. Mais, chez ce dernier, ces sensations multiples et incohérentes suggèrent des notions logiquement agencées, un faisceau de formules explicatives. Comment s'est opérée l'élaboration lente de ces sensations en notions et en lois? Comment la connaissance de ces choses est-elle devenue de plus en plus scientifique? Je dis que c'est, d'abord, à mesure qu'on y a découvert plus de similitudes ou qu'après avoir cru y voir des similitudes superficielles, apparentes et décevantes, on y a aperçu des similitudes plus réelles, plus profondes. En général, cela signifie qu'on a passé de similitudes et de répétitions de masses complexes et confuses, à des similitudes et à des répétitions de détails, plus difficiles à saisir, mais plus précises, élémentaires et infiniment nombreuses autant qu'infinitésimales. — Et c'est seulement après avoir aperçu ces simi-

litudes élémentaires que les similitudes supérieures, plus amples, plus complexes, plus vagues, ont pu être expliquées et réduites à leur juste valeur. — Ce progrès s'est opéré chaque fois qu'on résolvait en combinaisons de similitudes bien des originalités distinctes qu'on avait jugées *sui generis*. Ce qui ne veut pas dire que la science, en progressant, fasse évanouir ni même diminuer, en somme, la proportion des originalités phénoménales, des aspects non répétés de la réalité. Non, sous le regard plus perçant de l'observateur, les originalités de masse, grosses et voyantes, se dissolvent, il est vrai, mais au profit d'originalités plus profondes et plus cachées, qui vont se multipliant indéfiniment, aussi bien que les uniformités élémentaires.

Appliquons cela au ciel étoilé. Il y a eu un commencement de science astronomique dès le moment où des pâtres oisifs et curieux ont remarqué la périodicité des révolutions célestes apparentes, lever et coucher des étoiles, promenades circulaires du soleil et de la lune, succession régulière et retour régulier de leurs emplacements dans le ciel. Mais alors à la généralité de cette unique et grandiose révolution circulaire, certains astres paraissaient faire exception : les étoiles *errantes*, les planètes, auxquelles on prêtait une marche capricieuse, différente d'elle-même et des autres à chaque instant, jusqu'à ce qu'on se fût aperçu qu'il y avait de la régularité dans ces anomalies mêmes. On jugeait d'ailleurs semblables entre elles toutes les étoiles, fixes ou errantes, soleils ou planètes, y compris les étoiles filantes, et l'on n'établissait de différence tranchée qu'entre elles et le soleil ou la lune, qui étaient réputés les seuls astres vraiment originaux du firmament.

Or, l'astronomie a progressé quand, d'une part, à l'apparence de cette énorme et unique rotation du ciel tout entier on a substitué la réalité d'une multitude innombrable de petites rotations très différentes entre elles et nullement synchroniques mais dont chacune se répète indéfiniment; quand, d'autre part, l'originalité du soleil a disparu, remplacée par celle, plus difficile à apercevoir, de chaque étoile, soleil d'un système invisible, centre d'un monde planétaire analogue au tourbillon de nos planètes.

L'astronomie a fait un plus grand pas encore quand les différences de ces gravitations sidérales, dont la généralité sans nulle exception n'excluait pas l'inégalité en vitesse, en distance, en ellipticité, etc., se sont évanouies devant la loi de l'attraction newto-

nienne qui a présenté toutes ces périodicités de mouvement, depuis les plus petites jusqu'aux plus grandes, depuis les plus rapides jusqu'aux plus lentes, comme la répétition incessante et continue d'un fait toujours le même, l'attraction en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. — Et ce serait bien mieux encore si, expliquant ce fait lui-même à son tour par une hypothèse audacieuse, toujours chassée et toujours obsédante, on y voyait l'effet de poussées d'atomes éthérés, poussées dues à des vibrations atomiques d'une inimaginable exiguïté, autant que d'une inconcevable multiplicité.

N'ai-je donc pas raison de dire que la science astronomique a de tout temps travaillé sur des similitudes et des répétitions, et que son progrès a consisté à partir de similitudes et de répétitions uniques ou en très petit nombre, gigantesques et apparentes, pour aboutir à une infinité d'infinitésimales similitudes et répétitions, réelles et élémentaires, qui, d'ailleurs, en apparaissant, ont donné l'explication des premières?

Et est-ce à dire — entre parenthèse — que le ciel ait rien perdu de son pittoresque au fur et à mesure des progrès de l'astronomie? Nullement. D'abord, la précision croissante des instruments et des observations a fait distinguer dans les gravitations répétées des astres bien des différences auparavant inaperçues et sources de nouvelles découvertes, — de celle de Leverrier notamment. Puis, le firmament s'est amplifié chaque jour davantage, et, dans son immensité accrue, les inégalités des astres, des groupes d'astres, en volume, en vitesse, en particularités physiques, se sont accentuées. Les variétés de configuration des nébuleuses se sont multipliées, et quand, par le spectroscope, chose inouïe, on a pu analyser si merveilleusement la composition chimique des corps célestes, on a constaté entre eux des dissemblances qui donnent lieu d'en affirmer de profondes entre les êtres qui les peuplent. Enfin, on a mieux vu la géographie des astres les plus voisins, et, si on juge des autres d'après ceux-ci, on doit croire — après avoir étudié les canaux de Mars, par exemple — que chacune des planètes sans nombre gravitant sur nos têtes ou sous nos pieds a ses accidents caractéristiques, sa mappemonde spéciale, ses particularités locales qui, là comme chez nous, donnent à tout coin du sol son charme à part et impriment, sans nul doute, l'amour de la terre natale au cœur de ses habitants, quels qu'ils soient.

Ce n'est pas tout, à mon avis, — mais je le dis bien bas, de peur d'encourir le grave reproche de faire de la métaphysique... Je crois qu'il est impossible d'expliquer les dissemblances dont je parle, — ne serait-ce que ces inégalités d'emplacement et cette capricieuse distribution de matière à travers l'espace — dans l'hypothèse, trop chère aux chimistes, en cela vraiment métaphysiciens, eux — d'éléments atomiques parfaitement semblables. Je crois que la prétendue loi de Spencer sur l'*instabilité de l'homogène* n'explique rien, et que, par suite, la seule manière d'expliquer la floraison des diversités exubérantes à la surface des phénomènes est d'admettre au fond des choses une foule tumultueuse d'éléments individuellement caractérisés. Ainsi, de même que les similitudes de masse se sont résolues en similitudes de détail, les différences de masse, grossières et bien visibles, se sont transformées en différences de détail infiniment fines. Et, de même que les similitudes de détail permettent seules d'expliquer les similitudes d'ensemble, pareillement les différences de détail, ces originalités élémentaires et invisibles que je soupçonne, permettent seules d'expliquer les différences apparentes et volumineuses, le pittoresque de l'univers visible.

Voilà pour le monde physique. Pour le monde vivant, il n'en va pas autrement. Plaçons-nous, comme l'homme primitif, au milieu d'une forêt. Il y a là toute la faune et toute la flore d'une région, et nous savons maintenant que les phénomènes si dissemblables présentés par ces plantes et ces animaux si divers se résolvent, au fond, en une multitude de petits faits infinitésimaux résumés par les lois de la biologie, de la biologie animale ou végétale peu importe; on confond les deux à présent. Mais, au début, on différenciait profondément ce que nous assimilons, tandis qu'on assimilait bien des choses que nous différencions. Les similitudes et les répétitions qu'on apercevait, et dont se nourrissait la science naissante des organismes, étaient superficielles et décevantes : on assimilait des plantes sans parenté entre elles, dont le feuillage et le port se ressemblaient vaguement, pendant qu'on tranchait un abîme entre des plantes de la même famille, mais de silhouette et de taille très inégales. La science botanique a progressé quand elle a appris la subordination des caractères dont les plus importants, c'est-à-dire les plus répétés et les plus significatifs — comme accompagnés d'un cortège d'autres similitudes — n'étaient pas les plus voyants, mais, au contraire, les plus cachés, les plus menus, à savoir ceux

qui sont tirés des organes de la génération, le fait d'avoir un ou deux cotylédons, par exemple, ou de n'en avoir pas.

Et la *biologie*, synthèse de la zoologie et de la botanique, est née le jour où la théorie cellulaire a montré que, chez les animaux comme chez les plantes, l'élément, indéfiniment répété, était la cellule, la cellule ovulaire d'abord, puis toutes les autres qui en procèdent, — et que le phénomène vital élémentaire est la répétition indéfinie par chaque cellule des modes de nutrition et d'activité, de croissance et de prolifération dont elle a reçu le dépôt traditionnel en héritage et qu'elle transmettra fidèlement à sa postérité. Cette conformité aux précédents qu'on appelle l'habitude ou l'hérédité — disons l'hérédité en un seul mot, l'habitude n'étant qu'une hérédité interne comme l'hérédité n'est qu'une habitude extériorisée — est la forme proprement vitale de la répétition, comme l'ondulation ou, en général, le mouvement périodique en est la forme physique, comme l'imitation, nous le verrons, en est la forme sociale.

Nous voyons donc que le progrès de la science des êtres vivants a eu pour effet de faire tomber entre eux, graduellement, toutes les barrières au point de vue de leurs similitudes et de leurs répétitions, en substituant, là aussi, à des ressemblances grossières et apparentes, volumineuses et peu nombreuses, des ressemblances très précises, innombrables et infinitésimales, qui seules donnaient la raison des autres. — Mais, en même temps, des distinctions multiples apparaissaient, et, non seulement l'originalité individuelle de chaque organisme devenait plus saillante, mais on était forcé d'admettre aussi des originalités cellulaires, ovulaires d'abord : car est-il rien de plus semblable en apparence que deux ovules, et est-il rien en réalité de plus différent que leur contenu? Après avoir expérimenté l'insuffisance des explications tentées par Darwin ou Lamark de l'origine des espèces, — dont la parenté d'ailleurs, la descendance, l'évolution, demeure au-dessus de toute contestation — il faut convenir que la cause vraie de l'espèce est le secret des cellules, l'invention en quelque sorte de quelque ovule initial d'une originalité particulièrement féconde.

Eh bien, je prétends que si maintenant nous envisageons une ville, une foule, une armée, au lieu d'une forêt ou du firmament, les considérations précédentes trouveront leur application en science sociale, comme elles l'ont trouvée en astronomie et en biologie. Ici

pareillement on a passé de généralisations hâtives fondées sur des analogies vaines et factices, grandioses et illusoires, à des généralisations appuyées sur des amas de petits faits semblables, d'une similitude relativement nette et précise.

Il y a longtemps que la sociologie travaille à se faire. Elle a essayé ses premiers balbutiements dès que, dans le chaos confus des faits sociaux, on a démêlé ou cru démêler quelque chose de périodique et de régulier. C'était déjà un premier tâtonnement sociologique que la conception antique de la grande année cyclique à l'expiration de laquelle tout, dans le monde social comme dans le monde naturel, se reproduisait dans le même ordre. A cette fausse et unique répétition d'ensemble, accueillie par le chimérique génie de Platon, Aristote fit succéder les répétitions de détail, souvent vraies, mais toujours bien vagues et difficiles à serrer de près, qu'il formule dans sa politique, à propos de ce qu'il y a de plus superficiel ou de moins profond dans la vie sociale, la succession des formes gouvernementales. Arrêtée alors, l'évolution de la sociologie a recommencé *ab ovo* dans les temps modernes. Les *ricorsi* de Vico sont la reprise et la découpure des cycles antiques, avec moins de chimère; cette thèse, ainsi que celle de Montesquieu sur la prétendue ressemblance des civilisations écloses sous le même climat, sont deux bons exemples des répétitions et des similitudes superficielles ou illusoires dont la science sociale devait se nourrir avant d'avoir trouvé un aliment plus substantiel. Chateaubriant, dans son *Essai sur les révolutions*, développait un long parallèle entre la révolution d'Angleterre et la révolution française, et s'amusait aux rapprochements les plus superficiels. D'autres fondaient de grandes prétentions théoriques sur de vaines analogies établies entre le génie punique et le génie anglais, ou bien entre l'empire romain et l'empire anglais... Cette prétention d'enfermer les faits sociaux dans des formules de développement, qui les contraindraient à se répéter en masse avec d'insignifiantes variations, a été jusqu'ici le leurre de la sociologie, soit sous la forme déjà plus précise que lui a donnée Hegel avec ses séries de triades, soit sous la forme plus savante encore, plus précise encore et moins éloignée de la vérité, qu'elle a reçue des évolutionnistes contemporains. Ceux-ci, à propos des transformations du droit, notamment du régime de la famille et du régime de la propriété, — à propos des transformations du langage, de la religion, de l'industrie, des beaux-arts,

ont hasardé des lois générales, d'une certaine netteté, qui assujettiraient la marche des sociétés, sous ces divers aspects, à passer et repasser par les mêmes sentiers de phases successives, arbitrairement tracés. Il a fallu reconnaître que ces prétendues règles sont rongées d'exceptions, et que l'évolution linguistique, juridique, religieuse, politique, économique, artistique, morale, est non pas une route unique, mais un réseau de voies où les carrefours abondent.

Heureusement, à l'ombre et à l'abri de ces ambitieuses généralisations, des travailleurs plus modestes s'efforçaient avec plus de succès, de noter des lois de détail tout autrement solides. C'étaient les linguistes, les mythologues, les économistes surtout. Ces spécialistes de la sociologie ont aperçu nombre de rapports intéressants entre faits consécutifs ou concomitants, rapports qui se reproduisent à chaque instant dans les limites du petit domaine qu'ils étudient : on trouve dans la *Richesse des nations* d'Adam Smith et dans la *Grammaire comparée des langues indo-européennes* de Bopp, ou dans l'ouvrage de Dietz, pour ne citer que ces trois ouvrages, une foule d'aperçus de ce genre, où s'exprime la similitude d'innombrables actions humaines en fait de prononciation de certaines consonnes ou de certaines voyelles, d'achats ou de ventes, de productions ou de consommations de certains articles, etc. Il est vrai que ces similitudes elles-mêmes, quand les linguistes ou les économistes ont essayé de les formuler en lois, ont donné lieu à des lois imparfaites, relatives au *plerumque fit*; mais c'est parce qu'on s'était trop pressé de les énoncer, avant d'avoir dégagé, du sein de ces vérités partielles, la vérité vraiment générale qu'elles impliquent, le fait social élémentaire que la sociologie poursuit obscurément et qu'elle doit atteindre pour éclore.

Or, cette explication générale à la fois des lois ou pseudo-lois économiques, linguistiques, mythologiques ou autres, on a souvent eu le pressentiment qu'il convenait de la demander à la psychologie. Nul ne l'a compris avec plus de force et de clarté que Stuart Mill. A la fin de sa *Logique*, il conçoit la sociologie comme la psychologie appliquée. Le malheur est qu'il a mal précisé sa pensée et que la psychologie à laquelle il s'est adressé pour avoir la clef des phénomènes sociaux était la psychologie simplement individuelle, celle qui étudie les relations internes des impressions ou des images dans le sein d'un même cerveau et qui croit rendre compte de tout, dans ce domaine, par les *lois de l'association* de ces éléments internes.

Ainsi conçue, la sociologie devenait une sorte d'associationisme agrandi et extériorisé, et perdait son originalité propre. Ce n'est point à cette psychologie *intra*-cérébrale précisément ou uniquement, c'est, avant tout, à la psychologie *inter*-cérébrale, à celle qui étudie la mise en rapports conscients de plusieurs individus, et d'abord de deux individus, qu'il convient de demander le fait social élémentaire, dont les groupements ou les combinaisons multiples constituent les phénomènes soi-disant simples, objets des sciences sociales particulières. Le contact d'un esprit avec un autre esprit est, en effet, dans la vie de chacun d'eux, un événement tout à fait à part, qui se détache vivement de l'ensemble de leurs contacts avec le reste de l'univers et donne lieu à un état d'âme des plus imprévus, des plus inexpliqués par la psychologie physiologique. Ce rapport d'un sujet avec un objet qui lui-même est un sujet est non pas une perception qui ne ressemble en rien à la chose perçue et qui autorise par là le sceptique idéaliste à révoquer en doute la réalité de celle-ci, mais bien la sensation d'une chose sentante, la volition d'une chose voulante, la croyance en une chose croyante, en une personne, en un mot, où la personne percevante se reflète et qu'elle ne saurait nier sans se nier elle-même. Cette conscience d'une conscience est l'*inconcussum quid* que cherchait Descartes et que le moi individuel ne lui a pu fournir. En outre, cette relation singulière est non pas une impulsion physique reçue ou donnée, un transport de force motrice du sujet à l'objet inanimé ou vice versâ, suivant qu'il s'agit d'un état actif ou passif, mais une transmission de quelque chose d'intérieur, de mental, qui passe de l'un des deux sujets à l'autre sans être, chose étrange, perdu ni amoindri en rien pour le premier. Et qu'est-ce qui peut donc être transmis ainsi d'une âme à une âme par leur mise en rapport psychologique? Est-ce leurs sensations, leurs états affectifs? Non, cela est incommunicable, essentiellement. Tout ce que deux sujets peuvent se communiquer en ayant conscience de se le communiquer, de manière à se sentir par là plus unis et plus semblables, ce sont leurs notions et leurs volitions, leurs jugements et leurs desseins, formes qui peuvent rester les mêmes malgré la différence de leur contenu, produits de l'élaboration spirituelle qui s'exerce sur n'importe quels signes sensitifs presque indifféremment. Aussi ne diffère-t-elle pas sensiblement en passant d'un esprit du type visuel à un esprit du type acoustique ou moteur, si bien que les idées géométriques d'un

aveugle-né sont exactement celles des géomètres doués de la vue et qu'un plan de campagne suggéré par un général d'humeur bilieuse et mélancolique à des généraux de tempérament vif et sanguin ou flegmatique et résigné, ne laisse pas d'être tout à fait le même, si, d'une part, il a trait à la même série d'opérations, et si, d'autre part, il est voulu par eux avec une force égale de désir, en dépit de la manière de sentir toute spéciale, toute individuelle, qui pousse chacun d'eux à désirer. L'énergie de tendance psychique, d'avidité mentale que j'appelle le désir, est, comme l'énergie de saisissement intellectuel, d'adhésion et de constriction mentale, que j'appelle la croyance, un courant homogène et continu qui, sous la variable coloration des teintes de l'affectivité propre à chaque esprit, circule identique, tantôt divisée, éparpillée, tantôt concentrée, et qui, d'une personne à une autre, aussi bien que d'une perception à une autre dans chacune d'elles, se communique sans altération.

Quand j'ai dit que toute science vraie aboutit à un domaine propre de répétitions élémentaires, innombrables et infinitésimales, c'est comme si j'avais dit que toute science vraie repose sur des quantités qui lui sont spéciales. Quantité, en effet, c'est possibilité de séries infinies de similitudes et de répétitions infiniment petites. Voilà pourquoi je me suis permis d'insister ailleurs sur le caractère quantitatif des deux énergies mentales qui, comme deux fleuves divergents, arrosent le double versant du moi, son activité intellectuelle et son activité volontaire. Si on nie ce caractère, on déclare impossible la sociologie. Mais on ne peut le nier sans se refuser à l'évidence, et la preuve que les quantités dont il s'agit sont bien proprement sociales, c'est que leur nature quantitative apparaît d'autant mieux, saisit l'esprit avec une netteté d'autant plus vive, qu'on les envisage en masses plus volumineuses, sous la forme de courants de foi ou de passion populaire, de convictions traditionnelles ou d'opiniâtretés coutumières, embrassant des groupes d'hommes plus nombreux. Plus une collectivité s'accroît, et plus la hausse ou la baisse de l'opinion, c'est-à-dire du croire ou du vouloir national, affirmatif ou négatif, relativement à un objet donné — hausse ou baisse exprimée notamment par les cotes de la Bourse — y devient susceptible de mesure et comparable aux mouvements de la température ou de la pression atmosphérique ou à la force vive d'une chute d'eau. C'est parce qu'il en est ainsi que la statistique se déve-

loppe de plus en plus facilement quand les États s'agrandissent; la statistique, dont l'objet propre est de rechercher et de démêler des quantités vraies dans le fouillis des faits sociaux et qui y réussit d'autant mieux qu'elle s'attache à mesurer, au fond, à travers les actes humains additionnés par elle, des masses de croyances et de désirs. La statistique des valeurs de bourse exprime les variations de la confiance publique dans le succès de telles ou telles entreprises, dans la solvabilité de tels ou tels États emprunteurs, et les variations du désir public, de l'intérêt public, auquel il est donné satisfaction par ces emprunts ou ces entreprises. La statistique industrielle ou agricole exprime l'importance des besoins généraux qui réclament la production de tels ou tels articles ou la convenance présumée des moyens mis en œuvre pour y répondre. La statistique judiciaire elle-même n'est intéressante à consulter dans ses dénombrements de procès ou de délits que parce qu'on y lit à travers les lignes la progression ou la régression, année par année, de la proportion des désirs publics engagés dans les voies processives ou délictueuses, par exemple de la tendance à divorcer ou de la tendance à voler, et aussi bien de la proportion des espérances publiques tournées du côté de certains procès ou de certains délits. Il n'est pas jusqu'à la statistique de la population qui, en tant que sociologique — car elle est simplement biologique à d'autres égards et a trait à la propagation de l'espèce en même temps qu'à la durée et aux progrès des institutions sociales — n'exprime la croissance ou la décroissance du désir de paternité et de maternité, du désir du mariage, ainsi que de la persuasion générale qu'on trouve le bonheur à se marier, à former des unions fécondes.

Mais à quelle condition les forces de croyance et de désir emmagasinées dans des individus distincts peuvent-elles légitimement être additionnées? A la condition d'avoir le même objet, de porter sur une même idée à affirmer, sur une même action à exécuter. Mais comment cette convergence de direction, qui rend les énergies individuelles susceptibles de former un tout social, s'est-elle produite? Est-ce spontanément, par une rencontre fortuite ou une sorte d'harmonie préétablie? Non, si ce n'est dans des cas bien rares, et encore ces exceptions apparentes, si on avait le temps de les presser, se trouveraient-elles confirmer la règle. Cette conformité minutieuse des esprits et des volontés qui constitue le fondement de la vie sociale, même aux temps les plus troublés, cette présence

simultanée de tant d'idées précises, de tant de buts et de moyens précis, dans tous les esprits et dans toutes les volontés d'une même société à un moment donné, je prétends qu'elle est l'effet, non pas de l'hérédité organique qui a fait naître les hommes assez semblables entre eux, ni de l'identité du milieu géographique qui a offert à des aptitudes à peu près pareilles des ressources à peu près égales, mais bien de la suggestion-imitation qui, à partir d'un premier créateur d'une idée ou d'un acte, en a propagé l'exemple de proche en proche. Les besoins organiques, les tendances spirituelles n'existent en nous qu'à l'état de virtualités réalisables sous les formes les plus diverses malgré leur vague similitude primordiale; et, parmi ces réalisations possibles, c'est l'indication d'un premier initiateur imité qui détermine le choix de l'une d'elles.

Revenons donc au couple social élémentaire, dont je parlais tout à l'heure, le couple non pas de l'homme et de la femme qui s'aiment — ce couple-là, en tant que sexuel, est purement vital, — mais bien le couple de deux personnes, à quelque sexe qu'elles appartiennent, dont l'une agit spirituellement sur l'autre. Je prétends que le rapport de ces deux personnes est l'élément unique et nécessaire de la vie sociale, et qu'il consiste toujours, originairement, en une imitation de l'une par l'autre. Mais il s'agit de bien comprendre ceci pour ne pas tomber sous le coup de vaines et superficielles objections. Ce qu'on ne saurait me contester, c'est que, en disant, en faisant, en pensant n'importe quoi, une fois engagés dans la vie sociale, nous imitons autrui à chaque instant, à moins que nous n'innovions, ce qui est rare; encore est-il facile de montrer que nos innovations sont toujours des combinaisons d'exemples antérieurs, et qu'elles restent étrangères à la vie sociale tant qu'elles ne sont pas imitées. Vous ne dites pas un mot qui ne soit pas la reproduction inconsciente maintenant, mais d'abord consciente et voulue, d'articulations verbales remontant au plus haut passé avec un accent propre à votre entourage; vous n'accomplissez pas un rite de votre religion, signe de croix, baisement d'icône, prière, qui ne reproduise des gestes et des formules traditionnels, c'est-à-dire formés par l'imitation des ancêtres; vous n'exécutez pas un commandement militaire ou civil quelconque, vous ne faites pas un acte quelconque de votre métier qui ne vous ait été enseigné et que vous n'ayez copié sur un modèle vivant; vous ne donnez pas un coup de pinceau, si vous êtes peintre, vous n'écrivez pas un vers, si vous êtes poète, qui ne soit conforme

aux habitudes ou à la prosodie de votre école, et votre originalité même est faite de banalités accumulées et aspire à devenir banale à son tour.

Ainsi, le caractère constant d'un fait social, quel qu'il soit, est bien d'être imitatif. Et ce caractère est exclusivement propre aux faits sociaux. Sur ce point cependant, il m'a été fait par M. Giddings — qui d'ailleurs s'est placé presque entièrement à mon point de vue sociologique — une objection spécieuse; on s'imite, dit-il, d'une société à une autre, on s'imite même entre ennemis, on s'emprunte des armements, des ruses de guerre, des secrets de métier. Le champ de l'imitativité donc dépasse celui de la *socialité*, et ne saurait être la caractéristique de celui-ci[1]. Mais l'objection a lieu de m'étonner de la part d'un auteur qui regarde la lutte entre sociétés comme un puissant agent de leur socialisation ultérieure, de leur communion en une société plus ample élaborée par leurs batailles mêmes. Et, de fait, n'est-il pas visible que, dans la mesure où les peuples rivaux, où les peuples ennemis s'assimilent leurs institutions, ils tendent à se fusionner? Il est donc bien certain que, non seulement entre individus associés déjà, chaque acte nouveau d'imitation tend à conserver ou à fortifier le lien social, mais encore que, entre individus non encore associés, elle prépare l'association de demain, c'est-à-dire tisse déjà par des fils invisibles ce qui demain deviendra un lien manifeste.

Quant à d'autres objections qui m'ont été faites, comme elles pro-

1. On pourrait dire même, en donnant au mot *imitation* l'acception très large que lui prête, dans un livre récent sur le *Développement mental chez l'enfant*, M. Baldwin, professeur de psychologie à l'Université de Princeton (États-Unis), que l'imitation est le fait fondamental, non seulement de la vie sociale et de la vie psychologique, mais de la vie organique même, où elle serait la condition de l'habitude et de l'hérédité. Mais, à vrai dire, la thèse de ce fin psychologue loin de contredire la mieune, en est une illustration et une confirmation des plus frappantes. L'imitation d'homme à homme, telle que je l'entends, est la suite de l'imitation d'état à état dans le même homme, imitation interne que j'avais déjà moi-même appelée habitude, et qui, évidemment, s'en distingue par des caractères assez nets pour qu'il me soit permis de ne pas les confondre. — M. Baldwin, qui est un physio-psychologue, explique très bien la genèse organique et mentale de l'imitation, et son rôle finit précisément au moment où commence celui du psycho-sociologue. Il est dommage que son livre n'ait pas précédé le mien sur les *Lois de l'Imitation*, qui eût gagné à profiter de ses analyses. D'ailleurs, celles-ci ne m'ont obligé à rien rectifier des lois et des considérations énoncées dans mon ouvrage.

En tout cas, son livre est la meilleure réponse que je puisse faire à ceux qui m'ont reproché d'avoir trop étendu le sens du mot *Imitation*. M. Baldwin prouve qu'il n'en est rien en l'étendant immensément plus.

viennent toutes d'une incomplète intelligence de mes idées, je ne m'y arrête pas. Elles tombent d'elles-mêmes aux yeux de qui s'est placé nettement à mon point de vue. Je renvoie à mes ouvrages à cet égard.

Mais il ne suffit point de reconnaître ce caractère imitatif de tout phénomène social. Je dis, en outre, que, à l'origine, ce rapport d'imitation a existé, non pas entre un individu et une masse confuse d'hommes comme il l'est souvent plus tard, mais entre deux individus seulement dont l'un, enfant, naît à la vie sociale, et dont l'autre, adulte, déjà socialisé depuis longtemps, lui sert de modèle individuel. C'est en avançant dans la vie que nous nous réglons souvent sur des modèles collectifs et impersonnels, en même temps qu'inconscients d'ordinaire; mais, avant de parler, de penser, d'agir comme *on* parle, comme *on* pense, comme *on* agit dans notre monde, nous avons commencé par parler, penser, agir, comme *il* ou *elle* parle, pense, agit. Et ce *il* ou cette *elle*, c'est tel ou tel membre de notre famille, plus tard tel ou tel de nos maîtres, tel ou tel de nos amis. Au fond de *on*, en cherchant bien, nous ne trouverons jamais qu'un certain nombre de *ils* et de *elles* qui se sont brouillés et confondus en se multipliant. — Si simple que soit cette distinction, elle est oubliée par ceux qui, dans une institution et une œuvre sociale quelconque, contestent à l'initiative individuelle le rôle créateur, et croient dire quelque chose en professant, par exemple, que les langues et les religions sont des œuvres collectives, que les foules, les foules sans nul meneur, ont fait le grec, le sanscrit, l'hébreu, le boudhisme, le christianisme, et qu'enfin c'est par l'action coercitive de la collectivité sur l'individu petit ou grand, toujours modelé et asservi, nullement par l'action suggestive et contagieuse des individus d'élite sur la collectivité que s'expliquent les formations et les transformations des sociétés. En réalité, de telles explications sont illusoires, et leurs auteurs ne s'aperçoivent pas que, en postulant de la sorte une force collective, une similitude de millions d'hommes à la fois sous certains rapports, ils éludent la difficulté majeure, la question de savoir comment a pu avoir lieu cette assimilation générale. On y répond précisément en poussant l'analyse jusqu'où je l'ai conduite, jusqu'à la relation inter-cérébrale de deux esprits, au reflet de l'un par l'autre, et c'est seulement alors que l'on pourra s'expliquer ces unanimités partielles, ces conspirations des cœurs, ces communions des esprits qui, une fois formées et

perpétuées par la tradition, imitation des ancêtres, exercent une pression si souvent tyrannique, encore plus souvent salutaire sur l'individu [1]. C'est donc à cette relation que le sociologue doit s'attacher, comme l'astronome s'attache au rapport de deux masses attirantes et attirées; c'est à elle qu'il doit demander la clé du mystère social, la formule de quelques lois simples, universellement vraies, qui peut être démêlée au milieu du chaos apparent de l'histoire et de la vie humaine.

Ce que je tiens à faire remarquer pour le moment, c'est que la sociologie ainsi comprise diffère des anciennes conceptions régnantes sous ce nom comme l'astronomie des modernes diffère de celle des Grecs, ou comme la biologie, depuis la théorie cellulaire, diffère de l'histoire naturelle d'autrefois [2]. Autrement dit, elle repose sur un fondement de similitudes et de répétitions élémentaires et vraies, infiniment nombreuses et extrêmement précises, qui se sont substituées, comme matière première de l'élaboration scientifique, à de fausses ou vagues et décevantes analogies en très petit nombre. Et j'ajoute de même que, si le côté similaire des sociétés a progressé en étendue et en profondeur par cette substitution, leur côté différentiel n'a pas moins gagné au change. Il faut renoncer sans doute, dorénavant, à ces différences factices que la « philosophie de l'histoire » établissait entre les peuples successifs, sortes de grands personnages d'un même drame immense où chacun avait son rôle providentiel à jouer. Il n'est plus permis, par suite, d'entendre cette expression dont on a tant abusé, le *génie d'un peuple ou d'une race*, et aussi bien le *génie d'une langue*, *le génie d'une religion*, comme l'entendaient certains de nos devanciers, Renan et Taine encore. A ces génies collectifs, entités ou idoles métaphysiques, on prêtait une originalité imaginaire, d'ailleurs assez mal définie ; on leur attribuait certaines prédispositions, soi-disant invincibles, à des types gram-

1. Ne pas oublier cette remarque si simple, que c'est toujours dès le bas-âge qu'on entre dans la vie sociale. Or l'enfant, qui se tourne vers autrui comme la fleur vers le soleil, subit bien plus l'attirance que la contrainte de son milieu familial. Et, toute sa vie, il boira ainsi les exemples, avidement.

2. Cette conception, en somme, est presque l'inverse de celle des *évolutionnistes unilinéaires* et aussi de M. Durkheim : au lieu d'expliquer tout par la prétendue imposition d'une *loi d'évolution* qui contraindrait les phénomènes d'ensemble à se reproduire, à se répéter identiquement dans un certain ordre, au lieu d'expliquer ainsi le *petit* par le *grand*, le *détail* par le *gros*, j'explique les similitudes d'ensemble par l'entassement de petites actions élémentaires, le grand par le petit, le gros par le détail.

maticaux, à des conceptions religieuses, à des formes gouvernementales déterminées; on leur supposait, par contre, certaines incompatibilités absolues à l'égard des conceptions ou des institutions empruntées à tels ou tels de leurs rivaux. Le génie sémitique, par exemple, était réputé absolument réfractaire au polythéisme, au système analytique des langues modernes, au gouvernement parlementaire; le génie grec, au monothéisme, le génie chinois et le génie japonais à toutes nos institutions et à toutes nos conceptions européennes, en général... Si les faits protestaient contre cette théorie ontologique, on les torturait pour les contraindre à la confesser; il était inutile de faire remarquer à ces théoriciens la profondeur des transformations subies par la propagation d'une religion prosélytique, d'une langue, d'une institution telle que le jury, par exemple, bien au delà des frontières de son peuple et de sa race d'origine, en dépit des obstacles que les génies des autres nations et des autres races auraient dû lui opposer invinciblement. On répondait en remaniant l'idée, en distinguant au moins entre les races nobles et inventives, seules investies du privilège de découvrir et de propager les découvertes, et les races nées pour la servitude sans nulle intelligence des langues, des religions, des idées qu'elles empruntent ou paraissent emprunter aux premières. D'ailleurs, on niait la possibilité, pour ce prosélytisme conquérant d'une civilisation sur d'autres civilisations, d'un génie populaire sur d'autres génies populaires, de franchir certaines limites, et notamment d'européaniser la Chine et le Japon. Pour ce dernier, la preuve du contraire est faite, elle va se faire bientôt pour l'Empire du milieu.

A la longue il faudra bien ouvrir les yeux à l'évidence, et reconnaître que le *génie* d'un peuple ou d'une race, au lieu d'être le facteur dominant et supérieur des génies individuels qui sont censés être ses rejetons et ses manifestations passagères, est tout simplement l'étiquette commode, la synthèse anonyme de ces originalités personnelles, seules véritables, seules efficaces et agissantes à chaque instant, innombrablement qui sont en fermentation continue au sein de chaque société grâce à des emprunts incessants et à un échange fécond d'exemples avec les sociétés voisines. Le génie collectif, impersonnel, est donc *fonction* et non facteur des génies individuels, infiniment nombreux; il en est la photographie composite, il ne doit pas en être le masque. Et nous n'aurons certes rien à regretter, en fait de pittoresque social, propre à retenir l'historien

artiste, quand, à travers cette fantasmagorie, plutôt éclairée que dissipée, de quelques grands acteurs historiques vaguement caractérisés, appelés Egypte, Rome, Athènes, etc., nous apercevrons un fourmillement d'individualités novatrices, chacune *sui generis*, marquée à son propre sceau distinct, reconnaissable entre mille.

Je puis donc conclure encore une fois que, par l'introduction de ce point de vue sociologique, nous aurons fait précisément ce que font toutes les autres sciences en avançant, remplacé des similitudes et des différences fausses ou vagues, en petit nombre, par d'innombrables similitudes et différences vraies et précises; ce qui est double profit pour l'artiste et le savant, et avant tout pour le philosophe qui doit, à moins de n'être rien de distinct, synthétiser les deux.

Quelques remarques encore. Aussi longtemps qu'on n'a pas eu découvert le fait astronomique élémentaire, l'attraction suivant la loi newtonienne, ou du moins la gravitation elliptique, il y a eu *des* connaissances astronomiques hétérogènes, une science de la lune, *sélénologie*, une science du soleil, *héliologie*, etc., mais non l'astronomie. — Aussi longtemps qu'on n'a pas aperçu le fait chimique élémentaire (affinité, combinaison en proportions définies) il y a eu *des* connaissances chimiques, *des* chimies spéciales, du fer, de l'étain, du cuivre, etc., mais non *la* chimie. — Aussi longtemps qu'on n'a pas eu découvert le fait physique essentiel, la communication ondulatoire du mouvement moléculaire, il y a eu *des* connaissances physiques, l'optique, l'acoustique, la thermologie, l'électrologie, mais non *la* physique. — La physique est devenue la physico-chimie, la science de la nature inorganique tout entière, quand on a entrevu la possibilité de tout y expliquer par les lois fondamentales de la mécanique, c'est-à-dire quand on a cru découvrir, comme fait inorganique élémentaire, la réaction égale et contraire à l'action, la conservation de l'énergie, la réduction de toutes les forces en formes du mouvement, *l'équivalent mécanique* de la chaleur, de l'électricité, de la lumière, etc. — Enfin, avant la découverte des analogies existant, au point de vue de la reproduction, entre les animaux et les plantes, il y avait non pas même une botanique et une zoologie, mais *des* botaniques et *des* zoologies, c'est-à-dire une hippologie si l'on veut, une cynologie, etc. Mais la découverte des similitudes dont il s'agit ne donnait qu'une bien partielle unité à toutes ces sciences éparses, à ces *membra disjecta* de la biologie future. La

biologie n'a réellement pris naissance que lorsque la théorie cellulaire est venue montrer le fait vital élémentaire, le fonctionnement de la cellule (ou de l'élément histologique) et sa prolifération, continuée par l'ovule, cellule lui-même, en sorte que la nutrition et la génération étaient vues par là sous un même angle.

Eh bien, il s'agit maintenant et pareillement de faire, après *les* sciences sociales, *la* science sociale. Il y a eu, en effet, des sciences sociales, au moins en ébauche, des commencements de science politique, de linguistique, de mythologie comparée, d'esthétique, de morale, une économie politique déjà assez avancée, longtemps avant qu'il y ait eu l'embryon même de la sociologie. *La* sociologie suppose un fait social élémentaire. Elle le suppose si bien que, lorsqu'elle n'était pas encore parvenue à le découvrir, — peut-être parce qu'il lui crevait les yeux, pardonnez-moi cette expression — elle le rêvait, elle l'imaginait sous la forme de l'une de ces vaines et imaginaires similitudes qui encombrent le berceau de toutes les sciences, et croyait dire quelque chose de profondément instructif en concevant une société comme un grand organisme, l'individu (ou la famille, suivant d'autres) comme la cellule sociale, et toute forme de l'activité sociale comme une fonction en quelque sorte cellulaire. J'ai déjà fait les plus grands efforts, avec la plupart des sociologues, pour déblayer la science naissante de cette encombrante conception. Mais encore un mot à ce sujet.

La connaissance scientifique sent si bien le besoin de s'appuyer avant tout sur des similitudes et des répétitions, que, lorsqu'elle n'en a pas sous la main, elle en crée, je le repète, d'imaginaires en attendant les vraies; et, à ce point de vue, il faut classer la fameuse métaphore de l'organisme social parmi beaucoup d'autres conceptions symboliques qui ont eu la même utilité passagère. Aux origines de toute science, aussi bien que de toute littérature, l'allégorie a joué un rôle immense. En mathématiques, nous avons les rêveries allégoriques de Pythagore et de Platon avant les solides généralisations d'Archimède. L'astrologie et la magie, vestibule de l'astronomie, l'alchimie, balbutiement de la chimie, sont fondées sur le postulat de *l'universelle allégorie* plutôt que sur celui de l'universelle analogie; elles admettent une harmonie préétablie entre les positions de certaines planètes et les destinées de certains hommes, entre telle action simulée et telle action réelle, entre la nature d'une substance chimique et celle du corps céleste dont elle porte le nom, etc. N'ou-

blions pas le caractère symbolique des primitives procédures, des *actions de la loi* en droit romain, anciens tâtonnements de la jurisprudence. Notons aussi, — puisque la théologie a été une science de nos aïeux aussi bien que la jurisprudence, — l'abus des sens figurés prêtés aux récits bibliques par les plus anciens théologiens, qui voyaient dans l'histoire de Jacob la copie anticipée de celle du Christ ou qui symbolisaient les amours du Christ et de son église par ceux de l'époux ou de l'épouse dans le *Cantique des Cantiques*. Ainsi commence la science théologique du moyen âge, comme la littérature moderne par le *Roman de la Rose*. Il y a loin de ces idées à la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. — Jusqu'en notre siècle nous trouvons un dernier vestige de ce mysticisme symbolique dans les ouvrages, maintenant bien oubliés — et cependant dignes d'être exhumés par leurs grâces féneloniennes du style — de ce bon Père Gratry qui croyait voir symbolisées par le système solaire les relations successives de l'âme et de Dieu, autour duquel, suivant lui, elle tourne. Pour lui encore, le cercle et l'ellipse symbolisent toute la morale, qui est inscrite hiéroglyphiquement dans les sections coniques.

Certes, je ne veux point comparer à ces excentricités les développements, en partie solides, et toujours sérieux, que Herbert Spencer, après Comte, et tout récemment M. René Worms, ont donnés à la thèse de la société-organisme. J'apprécie fort le mérite et l'utilité momentanée de tels ouvrages, même en les critiquant. Mais, généralisant maintenant ce qui précède, j'ai le droit, je crois, d'énoncer la proposition suivante : Le progrès d'une science consiste à remplacer des similitudes et des répétitions *extérieures*, c'est-à-dire des comparaisons de l'objet propre de cette science avec d'autres objets, par des similitudes et des répétitions *intérieures*, c'est-à-dire des comparaisons de cet objet avec lui-même considéré en ses exemplaires multiples et sous d'autres aspects. A l'idée de l'organisme social qui envisage la nation comme une plante ou un animal, correspond celle du mécanisme vital qui regarde une plante ou un animal comme une mécanique. Mais ce n'est pas par cette comparaison, creusée et prolongée, d'un corps vivant avec un mécanisme, que la biologie a progressé, c'est par la comparaison des plantes entre elles, des animaux entre eux, des corps vivants entre eux [1].

1. Pareillement, ce ne sont pas les comparaisons pythagoriciennes des mathématiques avec toutes les autres sciences qui ont fait avancer les mathématiques; mais, autant elles ont été stériles, autant le rapprochement de ces deux bran-

Et ce n'est pas par la comparaison des sociétés avec les organismes que la sociologie déjà fait de grands pas en avant et en fera de plus grands encore, c'est par la comparaison des sociétés entre elles, c'est par les innombrables coïncidences notées entre des évolutions nationales distinctes au point de vue de la langue, du droit, de la religion, de l'industrie, des arts, des mœurs; c'est surtout par l'attention prêtée à ces imitations d'homme à homme, qui donnent l'explication analytique des faits d'ensemble.

Après ces longs préliminaires, le moment serait venu d'exposer les lois générales qui régissent la répétition imitative et qui sont à la sociologie ce que les lois de l'habitude et de l'hérédité sont à la biologie, ce que les lois de la gravitation sont à l'astronomie, et les lois de l'ondulation à la physique. Mais j'ai traité abondamment ce sujet dans l'un de mes ouvrages, *Les lois de l'imitation*, auquel je me permets de renvoyer ceux que cette matière intéresse. Toutefois je tiens à dégager ce que je n'ai pas assez mis en lumière, à savoir que, au fond, toutes ces lois découlent d'un principe supérieur : la tendance d'un exemple, une fois lancé, dans un certain groupe social, à s'y propager suivant une progression géométrique, si ce groupe reste homogène. — Par cette *tendance*, d'ailleurs, je n'entends rien de mystérieux. Cela signifie une chose très simple, quand, par exemple, dans un groupe, le besoin d'exprimer une idée nouvelle par un mot nouveau se fait sentir, le premier qui imagine une expression imagée propre à satisfaire ce besoin n'a qu'à la prononcer pour que, de proche en proche, elle soit bientôt répercutée par toutes les bouches du groupe en question, et pour qu'elle se répande même, plus tard, dans les groupes voisins. Cela ne veut pas dire le moins du monde que cette locution est douée d'une âme qui la porte à rayonner ainsi, pas plus que le physicien, en disant que l'onde sonore tend à se répandre dans l'air, ne prête à cette simple forme une force propre, ambitieuse et avide[1]. Non, c'est là une manière

ches des mathématiques, la géométrie et l'algèbre, a été fécond, sous la main de Descartes. Et c'est seulement quand le calcul infinitésimal a été inventé, quand on est descendu à l'élément mathématique indécomposable et dont les répétitions indéfinies expliquent tout, que la fécondité mathématique est apparue dans sa plénitude.

1. Et pas plus que le naturaliste, en disant qu'une espèce tend à se propager suivant une progression géométrique, ne regarde cette forme typique comme possédant par elle-même, indépendamment du soleil, des affinités chimiques, de toutes les énergies physiques dont elle est une voie d'écoulement, une énergie et une aspiration indépendantes.

de parler, pour dire, dans un cas, que les forces motrices inhérentes aux molécules d'air ont trouvé dans cette répétition ondulatoire une voie d'écoulement, et pour dire, dans l'autre, que le besoin spécial inhérent aux individus humains du groupe dont il s'agit a trouvé à se satisfaire par cette répétition imitative, qui évite à leur paresse (analogue à l'*inertie* matérielle) la peine de se mettre eux-mêmes en frais d'invention. — Quoi qu'il en soit, la tendance à la progression géométrique en question n'est pas douteuse; seulement elle est le plus souvent entravée par des obstacles de divers genres, et il est assez rare, pas très rare pourtant, que les diagrammes statistiques relatifs à la propagation dans le public d'une nouvelle invention industrielle, peignent aux yeux cette progression régulière. Ces obstacles, quels sont-ils? Il en est qui proviennent de la diversité des climats et des races, mais ce ne sont pas les plus forts; l'entrave majeure qui arrête l'expansion d'une innovation sociale et sa consolidation en coutume traditionnelle, c'est quelque autre innovation pareillement expansive qui la rencontre sur son chemin, et qui, pour employer une métaphore physique, interfère avec elle. Chaque fois, en effet, que chacun de nous hésite entre deux manières de parler, entre deux idées, entre deux croyances, entre deux façons d'agir, une interférence de rayonnements imitatifs a lieu en lui, de rayonnements imitatifs qui, à partir de foyer différents, extrêmement distincts l'un de l'autre souvent dans l'espace et dans le temps, de foyers, c'est-à-dire d'inventeurs, d'imitateurs individuels primitifs, se sont propagés jusqu'à lui. Alors, comment se résout son embarras? Quelles sont les influences qui le décident? Ces influences sont, ai-je dit, de deux sortes : les unes logiques, les autres extra-logiques. J'ai besoin d'ajouter que ces dernières mêmes sont logiques en un certain sens du mot, car, lorsque, entre deux exemples, le plébéien choisit aveuglément celui du patricien, le rural celui du citadin, le provincial celui du parisien (c'est ce que j'ai appelé la cascade de l'imitation de haut en bas de l'échelle sociale), l'imitation, si aveugle qu'elle ait été, a été mue en somme par une présomption de supériorité attachée à l'exemple du modèle qui lui paraît avoir une autorité sociale sur lui. Il en est de même quand, entre l'exemple de ses ancêtres et celui d'un novateur étranger, l'homme primitif n'hésite pas à préférer celui des premiers qu'il juge infaillibles, et, inversement, il en est de même, quand, dans une perplexité toute pareille, l'individu de nos villes modernes, per-

suadé *a priori* que le nouveau est toujours préférable à l'antique, fait un choix précisément contraire. — Il n'en est pas moins vrai que l'opinion de l'individu fondée de la sorte sur des considérations extrinsèques à la nature même des deux modèles comparés, des deux idées ou des deux volitions en présence, mérite d'être soigneusement distingué des cas où il opte en vertu d'un jugement porté sur le caractère intrinsèque de ces deux idées ou de ces deux volitions, et on peut réserver aux influences qui le décident dans ce cas l'épithète de logiques.

Mais je n'en dirai pas davantage pour le moment, car, dans notre prochaine leçon, nous aurons à reparler de ces duels logiques et téléologiques, éléments de l'opposition sociale. — Ajoutons que les interférences des rayonnements imitatifs ne sont pas toutes de mutuelles entraves, elles sont très souvent de mutuelles alliances et servent à accélérer, à amplifier ces rayonnements; quelquefois même elles sont l'occasion d'une idée générale qui naît de leur rencontre et de leur combinaison dans un cerveau, comme nous le verrons dans la leçon consacrée à l'adaptation sociale.

(*A suivre.*) G. TARDE.

LA CONSCIENCE DU DEVENIR

(*Suite et fin* [1].)

Nous avons analysé la première affirmation impliquée dans cette prétendue *conscience* du devenir. Voici la seconde : la *loi de continuité* plus haut définie nous apparaît comme en partie déterminée par le *passé*. Nous nous attendons à durer parce que nous avons duré, à être les mêmes que nous avons été. Mais en même temps le devenir que nous sommes nous apparaît comme ayant un objet. Nous tendons à quelque chose. En ce sens la conscience du devenir serait l'affirmation de la détermination de nos états subjectifs par un état futur : peu importe si cet état est lui-même un état subjectif, plaisir ou peine, ou un mouvement. En ce sens nous posons la loi de continuité comme partiellement indéterminée relativement au passé et comme déterminée par la pensée de l'avenir. Cette affirmation est-elle illusoire? est-elle le résultat d'un anthropomorphisme naïf qui assimile la nature à la volonté humaine? Peu importe. C'est là en tout cas ce que nous pensons. J'attribue à mon désir, indépendamment de toute réflexion consciente, une spontanéité, c'est-à-dire une certaine indépendance à l'égard de l'univers physique et de son propre passé — c'est la conception négative de la spontanéité. Je lui attribue une finalité, c'est-à-dire un autre mode de causalité, la causalité par la pensée de l'avenir — c'est la conception positive de la spontanéité.

Or, dans l'interprétation que donne M. Bergson du passé et de l'avenir éclate cette confusion qui consiste à attribuer au donné comme tel les propriétés de l'entendement, à décrire au lieu d'analyser. Il croit essentiel à l'ordre de la nature que les *faits passés* persistent, attribuant ici à l'existence comme telle une importance qui

1. Voir la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de novembre 1897.

appartient à la loi. En ce qui concerne l'*avenir*, il fait plus : grâce à l'art incomparable d'un style merveilleusement souple, il nous suggère l'illusion que nous trouvons, dans le donné comme tel, ce qui, en effet, n'y peut être, ou n'y peut être sans la collaboration d'une pensée.

On a tort, d'après M. Bergson, de dire que le passé n'est plus. Les images passées demeurent, la suite des souvenirs ne s'interrompt jamais; quand nous les retrouvons, nous les retrouvons comme à leur place. M. Bergson attribue ainsi au donné comme tel la *détermination* comme il lui attribuait la *continuité*. La loi de succession des faits est traduite dans un langage réaliste ou chosiste. *C'est une loi que tel fait sera retrouvé* si nous remontons la série de nos souvenirs : telle est la loi qui lie le passé au présent. Traduisez cela en langage de chose et vous obtenez : le passé est *en fait* présent. Or, il est bien certain que je retrouverai les faits passés, si je suis un certain ordre qui est l'ordre du souvenir; mais y a-t-il lieu de croire que dans ce cas ils étaient présents ou que tout se passe comme s'ils l'étaient, ou faut-il penser que l'ordre seul, la loi seule de ces faits persiste et, en moi, la pensée de cet ordre qui suffit à les faire renaître quand j'y pense, ou quand telles conditions sont réalisées? Remarquons que nous n'avons en faveur de l'hypothèse de la persistance *actuelle* des souvenirs que des présomptions expérimentales. Il n'y a rien *a priori* d'absurde à supposer que les souvenirs *renaissent* en effet, quand nous nous en ressouvenons, pas plus qu'il n'y en aurait d'ailleurs à ce que, si tous les hommes ou tous les êtres capables de voir dormaient en même temps, les images visuelles disparussent en effet pour renaître quand ils rouvriraient les yeux. Il est bien certain que nous n'avons aucun moyen direct de le savoir; nous n'avons aucun moyen de choisir par comparaison directe entre l'hypothèse de la conservation et celle de la création continuée, pour cette simple raison que la création ou l'efficacité n'est pas un objet de connaissance possible. Si les choses persistent comme choses, quand nous ne les pensons pas, ou si ce sont seulement leurs lois qui persistent, c'est ce qu'il nous importe au reste fort peu de savoir; et il suffit que les lois demeurent. Supposez que les souvenirs disparaissent, mais que la loi persiste selon laquelle ils renaîtront quand nous les chercherons en arrière de notre conscience actuelle dans l'ordre convenable, rien ne serait changé à notre connaissance.

On peut soutenir, il est vrai, que, toute loi ayant un contenu, l'ordre

et la loi du souvenir supposent que les souvenirs sont présents, ou que tout se passe comme s'ils l'étaient. Mais si c'est une nécessité que toute pensée ait un contenu, il n'en suit pas que *tel* contenu persiste, ou qu'il y ait d'autre contenu de la pensée que le contenu actuel.

On peut prétendre encore, et c'est là la vraie raison de ce qu'on trouve de paradoxal dans cette idée d'une création continuée, que cette présence des souvenirs est exigée par le principe du moindre effort : n'est-il pas plus simple de supposer les souvenirs toujours présents, que de supposer qu'ils renaissent, quand leurs conditions d'existence se renouvellent? Mais ce principe porte plutôt sur les lois des choses que sur les choses mêmes. On peut soutenir, encore cela est-il discutable, que la nature est économe de lois, mais peut-on soutenir qu'elle soit économe d'existences? Il n'y a pas lieu en réalité de récuser ici l'autorité de ce sens commun, qu'en d'autres circonstances M. Bergson tient si fort à défendre et à avoir pour allié. Le sens commun admet que les choses sont présentes dans la mesure où elles agissent : ce qui est parfaitement d'accord avec nos analyses. Le donné est présent comme tel; si un donné agit en tant que donné, il agit comme présent. Tel effet peut être attribué à un donné comme tel, en ce sens que l'effet s'est produit le donné étant présent. Il n'y a pas seulement ici un certain ordre *réalisable* par la présence de tel donné, mais un ordre *réalisé* par la présence de tel donné. Les moissons mûriront si la pluie tombe : voilà une loi bien certaine, il n'est pas nécessaire pour cela que la pluie soit toujours là. J'affirme au contraire la permanence de l'espace comme tel; j'en constate toujours, ou je suis obligé rationnellement d'en affirmer la présence, et non pas seulement la loi de production certaine en telles conditions. J'affirmerai la persistance actuelle des souvenirs plutôt qu'un renouvellement des souvenirs disparus, selon que ces souvenirs seront plus ou moins efficaces, et dans la mesure où ils le seront. On peut dire que le passé est toujours présent lorsque je le retrouve à sa place tel quel, et lorsque son influence est demeurée persistante. Tel souvenir illumine la vie, éclatant comme au premier jour. Si le fait ne m'apparaît pas différent, mais s'il n'a pas plus d'effet sur ma conscience actuelle, je puis dire qu'il renaît; je puis le dire plus encore si ce fait a changé de nuance. Je puis dire alors que je retrouve, à la place où je cherche le premier fait, un autre fait et que le premier a disparu. Ce qui persiste en moi, c'est la pensée de

sa place; objectivement, c'est un autre fait qui occupe sa place. Il suit de là que nous transportons simplement aux souvenirs les conditions sous lesquelles nous saisissons la conscience actuelle, en substituant à l'affirmation « *il y a* » la formule « *tout se passe comme s'il y avait* ». Nous posons en effet en nous d'abord un permanent non successif auquel nous rapportons le devenir; et de plus la succession même n'est pas, nous l'avons vu, une suite de moments aussitôt évanouis, mais de moments tenus comme présents plus ou moins longtemps à leur place respective dans la conscience. Selon que nous trouvons, dans nos souvenirs, plus ou moins de ressemblance avec notre conscience actuelle, selon que l'effet s'en fait plus ou moins sentir, nous prolongeons plus ou moins en arrière ce successif posé comme présent. Mais c'est là une conception toute relative, utilisable selon les cas, qui n'est nullement nécessaire au souvenir.

L'élément nécessaire du souvenir conscient, — non pas de cette mémoire immédiate que nous décrirons tout à l'heure et qui n'en est que la réduction, — c'est l'idée de la persistance de la loi du passé, l'affirmation qu'il y a des raisons pour que ceci ne soit ni actuel ni à venir, mais puisse être retrouvé à telle place en arrière de l'état actuel. Sans l'affirmation de cette loi, il n'y a pas d'affirmation du passé; cette affirmation posée, le passé comme fait, comme existence, pourrait être supprimé que notre certitude n'en souffrirait pas. Je reconnais tel morceau de musique déjà entendu. Ma certitude vient de ce que je puis retrouver la place de cette première audition, par rapport à tel autre souvenir. Mais si mon souvenir est toujours présent, ou bien au contraire si le créateur le replace sous les yeux de mon esprit au fur et à mesure des besoins de celui-ci, c'est ce que je n'ai d'abord aucun moyen de savoir et ce qui, d'ailleurs, m'importe peu, pourvu que mon esprit pense juste.

En réalité, si l'on tient tant à éterniser les états passés sous la forme d'états présents, c'est qu'on voudrait traduire la loi du passé en langage de donné, réaliser la loi; on essaie en conséquence d'identifier l'*avant* et la *loi du passé*. L'avant, c'est, en effet, le présent posé en deçà de l'état de conscience actuel; on figure donc la mémoire comme une régression continue, et par cette juxtaposition d'états antérieurs, on essaie d'atteindre à la limite tous les *avant* comme présents. Mais ce que l'on réalise, ce que l'on prétend nous faire ainsi comme toucher du doigt, ce n'est pas la série, c'est la

loi de la série qui n'appartient pas à la série comme telle, qui ne devient pas.

On attribuait ici au donné une dignité trop grande. En ce qui concerne l'avenir on fait plus : on essaie de présenter comme donné ce qui est inexprimable en langage de donné. On essaie de nous *suggérer* comme la sensation d'un passé penché sur l'avenir, qui le prévoit et le produit par cette prévision même; de sorte que l'avenir serait comme immédiatement saisi dans l'état même qui le crée ou plutôt qui l'est déjà. Mais l'avenir n'appartient pas à cet état considéré comme donné. La liberté n'est pas le devenir même, la suite des états de conscience. La cause de cette illusion, c'est que l'on se figure l'image qui aboutit au présent spatial comme étant par elle-même l'avenir, que l'on saisirait ainsi immédiatement. On ne s'aperçoit pas que l'image interne — comme donnée — est aussi présente que l'image externe ou l'espace. Dire que, donnée, elle est en même temps à venir, est une pure contradiction *in terminis*. C'est un autre présent, rien de plus. En réalité on confond ici l'*après* et l'*avenir* : l'avenir ou ce qui n'est pas encore, et l'après ou ce qui est, mais à une autre place que l'avant ou l'actuel. L'idée de l'avenir n'appartient pas à l'espace comme tel, mais elle n'appartient pas davantage à l'état subjectif. L'avenir n'est pas une propriété du temps comme donné; il est la prévision de temps nouveaux, c'est-à-dire une certaine affirmation qui, comme telle, est transcendante au temps. Seulement la prévision n'a pas toujours le même caractère. Nous affirmons parfois que l'avenir sera conforme au passé : c'est l'affirmation de la loi de causalité. Nous affirmons parfois que l'avenir peut s'affranchir de la nécessité universelle et même du poids mort du passé. Et, si la loi de succession du devenir nous apparaît en partie comme une loi de causalité, le devenir, notre nature consciente, nous apparaît aussi comme détaché de la nature extérieure, et comme riche de son fonds. D'où, relativement à elle, une certaine indétermination de la prévision, ou, si même la prévision se détermine, une prévision fondée sur la connaissance de notre nature *en elle-même*. Le devenir nous apparaît comme *spontané*. Or cette spontanéité ne peut appartenir aux états affectifs comme tels. Nous avons vu qu'un état affectif ne peut par lui-même produire le suivant. Si nous considérons les états subjectifs comme tels nous pouvons dire seulement que la vie intérieure est plus féconde, plus souvent renouvelée; et ce qu'on appelle improprement le sens de la spontanéité n'est à ce point de

vue que la croyance à la possibilité du renouvellement indéfini de la vie, croyance fondée en partie sur l'expérience : le spectacle de la vie nous apprend sa richesse ; en partie sur un optimisme *a priori*, comme tous les optimismes, qui nous empêche de limiter nos espérances à la vie actuelle. A ce point de vue, nous disons qu'il y a spontanéité — purement négative —, dans la mesure où il y a nouveauté, indétermination, dans la mesure où nous nous éloignons de l'équivalence mathématique. Cette indétermination même ne peut être attribuée aux faits *comme tels* ; elle est l'affirmation d'une certaine indétermination, une certaine modalité du jugement ; et il n'y a aucune raison pour attribuer aux faits comme tels une modalité quelconque du jugement : *une virtualité, c'est une affirmabilité objectivée*, et nous ne pouvons la traduire qu'en langage d'entendement. Si on attribue cette virtualité aux choses, c'est uniquement pour cette raison qu'il y a hétérogénéité du fait et de l'entendement, mais sans qu'on puisse pour cela jamais exprimer cette virtualité en langage de chose. Mais l'affirmation de la spontanéité est quelque chose de plus. Elle est d'abord l'affirmation constante de l'efficacité possible de notre affirmation, dans le prétendu sens du devenir entre la conscience toujours présente de cette affirmation. Nous affirmons, en effet, le pouvoir de notre réflexion sur les choses, et, sous sa forme la plus élémentaire, notre pouvoir de produire un acte en en projetant l'image dans l'avenir : je veux mouvoir mon bras, je le meus. La conscience sans cesse présente de cette affirmation qui ne nous quitte pas, lors même que notre pouvoir physique est anéanti, constitue en grande partie le prétendu sens de la spontanéité. La spontanéité attribuée aux états de conscience comme tels n'est autre que : 1° la croyance à la fécondité de la vie psychique ; 2° la croyance à l'action possible de ma réflexion sur les choses.

Nous affirmons, il est vrai, que le devenir est spontané en lui-même comme objet de nature indépendant de la réflexion consciente. C'est alors que nous lui attribuons un pouvoir analogue à la pensée consciente qui crée son objet par le fait qu'elle le pense, ou comme une liberté. Le moi empirique, indépendamment de la réflexion consciente, de la conscience intellectuelle, nous paraît lui-même comme une pensée qui crée son objet — plaisir, état futur — parce qu'elle le pense. La finalité ou spontanéité positive n'est autre que la liberté même, ou l'affirmation pratique transportée dans la nature, mais avec ce coefficient d'obscurité qui vient

de l'absence des signes expérimentaux précis auxquels nous la reconnaissons en l'homme : d'où la nécessité de substituer à la formule « *il y a* » la formule « *tout se passe comme si* ».

On pourrait exprimer cela en disant que la réflexion consciente se saisit en tant que prévision sous deux formes : la *prévision passive*, qui affirme que les choses seront conformes au passé; la *prévision active* ou créatrice, qui se pose comme créatrice par son affirmation même : c'est la volonté. Quand nous pensons, nous sommes un entendement déterminé par une nature — à prendre au moins les choses dans leur première apparence; quand nous agissons nous sommes un entendement qui s'affirme comme capable de créer une nature. La loi de causalité est l'équivalent objectif de la prévision passive, la loi de finalité est l'équivalent objectif de la prévision active ou volonté. Or le devenir n'est pas seulement un objet de notre volonté; il a sa vie propre à laquelle, souvent, le moi qui pense et veut assiste seulement; c'est en ce sens un objet de nature. La question qui se pose, à propos de ce devenir, est de savoir si toute la suite d'états affectifs qui le constitue est déterminée par le dehors et par le passé, ou, au contraire, par l'avenir; s'il est comme une prévision passive ou comme une prévision active; s'il est *chose* ou *spontanéité*. Est-il en effet spontanéité? En tous cas, il nous apparaît ainsi, et comme une sorte de pensée pratique, ou de volonté. Avons-nous raison de le concevoir ainsi? C'est un problème à résoudre. Mais, réelle ou seulement affirmée par l'homme, en aucun sens la spontanéité ne peut être attribuée aux états, qui, *comme tels*, ne nous révèlent entre eux aucun *nexus*. Une spontanéité ne peut être qu'une spontanéité *affirmée*. Le donné intérieur échapperait donc aussi irrémédiablement qu'on le dit à toute loi, que cela ne démontrerait pas la thèse du devenir. Car, un état n'en pouvant par lui-même poser un autre, le lien de ces deux états est la pensée qui les lie, ou l'équivalent objectif de cette pensée qui est la relation ou la loi. La spontanéité d'un état signifie donc notre ignorance ou — s'il y a en effet de la contingence dans la nature — l'indétermination de la loi, ou bien, si elle est positive, quelque chose comme une pensée pratique inhérente aux choses.

Nous nous affirmons donc nous-mêmes comme un devenir, c'est-à-dire comme la loi de succession d'états subjectifs continus; et cette loi nous apparaît comme une loi de causalité limitée par une loi de finalité. Le devenir nous apparaît comme relativement indé-

pendant du dehors et comme se libérant des choses par la pensée de l'avenir. Le sens du devenir est ainsi, chez l'homme adulte et normal, bien autre chose qu'une mémoire ou une prévision immédiate; il est, d'une façon générale, l'affirmation de ressemblances permanentes; d'un certain ordre de causalité entre ces ressemblances — puisque nous nous attendons à un ordre du temps conforme au passé — en même temps que d'un certain ordre de finalité, puisque nous nous attendons à des variations intelligentes du devenir lui-même. Nous ne pensons pas seulement à chaque moment au moment d'après, mais nous nous pensons comme *une vie*, comme un devenir. Dans l'état de conscience clair et normal, l'homme affirme, comme en une formule unique, la loi de son devenir.

Il suit de là que l'affirmation du temps telle qu'on l'utilise dans les sciences de la nature, d'un temps abstrait, est incluse dans ce prétendu sens du continu. La durée subjective que nous affirmons immédiatement ne peut l'être qu'à l'aide de ce temps objectif dont M. Bergson fait la critique. Le sens du continu, c'est l'intellectualisation toujours présente d'une pensée élémentaire déjà à peine imaginable — car elle cesse d'être du moment que nous la réfléchissons, si spontanément que ce soit — et d'une matière subjective, en elle-même insaisissable, limite fictive et artificiellement isolée de la pensée ou de la loi qui l'organise. Le souvenir normal et la prévision normale ne sont pas la mémoire donnée, immédiate; ils sont cette mémoire sans cesse intellectualisée. L'ordre du temps affirmé par la conscience commune, c'est un ordre déjà idéal, distinct du temps donné, non encore débrouillé. C'est une pensée du temps dont la mémoire est seulement la matière. Tous les *avant* et les *après* que nous affirmons sont plus ou moins affirmés comme effets et comme causes. Au moins, nous ne perdons jamais, dans l'état normal, le sentiment de cette intellectualisation possible.

Le déroulement indéfini et insaisissable d'états qui ne se connaîtraient pas eux-mêmes, tel que le décrit M. Bergson, est un cas exceptionnel de raréfaction intellectuelle. On peut bien imaginer et observer même un être qui penserait juste le moment d'avant et le moment d'après, qui serait doué seulement de mémoire et de prévision immédiate, si cela peut s'appeler prévision. Il serait comme un homme qui tournerait sans cesse la tête de droite à gauche et de gauche à droite; il serait le dévidement même de sa vie. Il nous

arrive, dans les cas d'affaissement mental absolu, d'en être réduits à cette affirmation élémentaire. Mais nous n'avons pas alors le sens du continu, tel que le possède une conscience normale : il nous manque le sentiment de la rationalité, selon le mot de M. W. James, et notre affirmation ne se dépasse pas elle-même. Cela n'est même pas l'état de rêve; car dans le rêve nous changeons très rapidement d'affirmation, ou nous pensons sur des données fausses, mais nous avons le sentiment de la rationalité. Le rêve est la caricature de la raison; ce n'est pas cette pensée élémentaire sans conscience d'un au-delà d'elle-même que décrit M. Bergson. La mémoire immédiate, dans sa pureté, est donc rarement observable. Mais, quelle que soit la fréquence de cette forme de pensée, elle ne se peut interpréter que du point de vue de la claire conscience analysée plus haut. La pensée ne cesse pas d'être elle-même pour se contracter. Elle est synthèse, et comme telle transcendante par rapport à ce qu'elle lie, quelle que soit l'extension de cette transcendance, que cette transcendance soit ou non consciente d'elle-même, se réfléchisse ou non comme telle.

Il y a en effet diverses sortes de pensée. Il n'est pas d'existence qui ne présuppose une affirmation, pas d'existence en soi; et je ne sais ce que pourrait bien être une image qu'un entendement ne supposerait pas. Le réalisme pur est une abstraction. Mais il y a des attributs propres à la pensée comme telle. Ce qui lui appartient, c'est la conscience d'un *achèvement* réel ou possible de la pensée présente. Comprendre, a dit Hégel, c'est dépasser. En ce qui concerne le temps la pensée est caractérisée essentiellement par la possibilité d'affirmer ou de concevoir l'affirmation possible de relations éternelles. Il se peut en effet que cette affirmation demeure à l'état de possible; il ne semble pas d'abord qu'il y ait d'objet transcendant qui y corresponde; il se peut que vérité éternelle signifie seulement *valable pour un moment quelconque du temps*. Il se peut que dans l'ordre même phénoménal il n'y ait pas de vérités nécessaires, que la raison soit une *affirmabilité*, — le mot est de M. Lachelier — remplie au fur et à mesure de l'expérience. Mais en elle-même, en tant que réfléchie, la pensée est l'affirmation plus ou moins implicite d'une éternité possible, probable ou actuelle. Affirmabilité ou affirmation, affirmation portant sur ce monde ou sur un monde nouménal, il n'y a pas de pensée réfléchie qui ne soit la pensée d'un *achèvement*. C'est pourquoi toute affirmation d'une loi, même empi-

rique, appartient proprement à la pensée, ne peut être attribuée à l'existence comme telle, et les empiriques eux-mêmes, tels que Hume — tout en la réduisant à un besoin subjectif — ne peuvent contester cela. Mais, au contraire, en tant qu'elle constate le donné, la pensée qui, sans doute, le pose comme donné à un entendement, l'oppose aussi et ne s'y reconnaît pas. Le donné est en effet ce qui, comme tel, ne se dépasse pas soi-même, le présent, l'élément même du temps par opposition à la pensée dont l'essence est d'être de tout temps. Il faut ici à la pensée un apport du dehors, si minime qu'il soit et quoiqu'il soit vrai de dire que nous prenons souvent pour des choses des relations ou des lois, ainsi que nous essayons de l'établir ici même. En tant qu'elle affirme le fait comme fait sans plus, la pensée, l'affirmation, est donc comme déterminée par le fait. Elle se reconnaît contrainte. D'où cette tendance à supprimer la pensée qui s'oppose le fait pour substantifier l'existence pure : tendance illusoire mais qui s'explique parce que la pensée reconnaît effectivement aux faits toutes les propriétés de l'existence donnée. Elle leur attribue l'être, le présent, non l'avenir. Mais, entre la pensée qui s'oppose le fait et la pensée réfléchie qui pose les lois, il y a un intermédiaire : la pensée *des relations de fait*. Il y a telle relation de ressemblance qui peut être saisie sans la conscience qu'elle est une loi, sans généralisation ni abstraction consciente. L'apport propre de la pensée c'est l'universalisation; c'est un apport *formel* ou, si l'on admet une métaphysique du transcendant, un apport nouménal, mais encore faut-il que la relation de fait lui soit donnée; et cette relation n'est pas seulement une relation formelle, mais elle est réalisée dans les choses. La relation donnée comme telle, à titre de fait, s'oppose à la pensée en elle-même par ce caractère du donné qui est d'*être*, sans plus; elle se rapproche de la pensée, en ce qu'il y a là déjà une unité, puisque il y a relation; c'est la pensée en tant qu'elle est suggérée par les faits. Le fait comme tel est *simplement*, et la seule pensée que l'on saisisse ici est la pensée qui se l'oppose. Dans la relation comme donnée on saisit de la pensée littéralement réelle, qui est comme un fait. Or la relation de temps appartient précisément, en tant que donnée, à cette catégorie des relations non réfléchies, mais avec une caractéristique propre. Une relation de fait n'est pas une donnée *par elle-même*; elle l'est parce qu'elle rapproche des données; et ainsi elle est liée aux données sans en être une elle-même. Deux rouges se ressemblent : l'idée de ressem-

blance est suggérée par eux, mais elle n'est pas elle-même un donné comme le rouge; elle est *une*, ils sont deux; elle n'est pas objet d'intuition. Le temps est au contraire un donné spécial, déterminé, qui est aussi une relation. Le temps est un donné, sans doute, car l'unité déterminée de pensée n'implique pas telle unité générale, mais c'est un donné qui se présente sous forme de couple (avant-après; avant-après-pendant; etc.). Il est donc une matière mais qui ne peut exister que *pour une pensée qui se reconnaît en elle*. A la différence du pur donné (le rouge, le bleu, le plaisir comme tel) l'entendement s'oppose le temps comme une *relation donnée*, comme une matière de pensée, un schème de l'entendement. Il faut donc se représenter l'entendement comme une spontanéité ayant sa valeur propre tout au moins formelle, à laquelle est proposé un donné, et même un donné intelligible. En ce sens il est vrai de dire — et M. Hannequin l'entendait sans doute en ce sens — qu'il faut admettre des *données intelligibles*, que l'entendement ne construit pas, mais reconnaît hors de lui; et que la pensée n'est possible que par le concours de deux éléments : un réel pensable et une pensée. Quand nous affirmons une relation de temps, nous sommes dans la même attitude que quand nous affirmons le pur fait, avec cette différence que nous trouvons dans l'homogénéité du temps une matière pensable, une matière à lois.

Le temps est un objet pensable. La mémoire immédiate consiste dans l'affirmation sans plus de ce *donné-relation* comme tel. Elle est une affirmation, l'affirmation d'une relation, mais d'une relation immédiatement donnée. Seulement, remarquons-le, cette mémoire immédiate n'est pas prévision : elle est l'immédiat alignement des faits dans l'ordre du temps. Une pensée qui ne saisirait que le temps comme donné classerait le fait présent comme situé après un autre, lui-même encore présent, tenu encore sous le regard de la conscience, comme un présent antérieur. La mémoire immédiate ou cette pensée élémentaire n'est que l'affirmation du temps comme tel, comme donné, elle n'est point prévision. Elle ne dit pas : ceci sera, mais elle classe les faits après coup, une fois produits. L'avenir n'est pas une dimension du temps comme tel : l'idée de l'avenir, c'est l'affirmation ou l'affirmabilité de temps nouveaux, qui dépasse le fait, le présent comme tel. Il n'y a fait et pure affirmation du fait, il n'y a relation de fait et pure affirmation d'une relation de faits, que si l'affirmation ne dépasse pas le pré-

sent. Toute affirmation d'un au-delà du présent est un apport de l'esprit, et de même toute affirmation d'un en-deça, si cet en-deça n'est pas présent, n'est pas un *avant*. Le passé comme tel, lui-même, n'est pas une dimension du temps *donné*; car il est la loi de production des états antérieurs, la *loi du passé*. A plus forte raison la prévision, l'affirmation *que cela sera*, si limitée qu'elle soit, n'appartient pas à la pensée du temps comme telle. C'est l'affirmation d'une relation de dépendance constante, d'une loi, loi de causalité, si l'avenir est pensé comme déterminé par le passé; loi de finalité, loi interne, si l'avenir est pensé comme spontané. Ce peut être une réduction de pensée, une pensée écourtée, mobile; mais elle n'en est pas moins la pensée avec ses caractères propres. L'enfant change sans cesse de question, et se contente de réponses faciles. Mais ces questions sont d'un être qui pense le comment et le pourquoi. La mémoire pure serait l'aperception du temps comme tel, dans ses dimensions propres : l'actuel, l'avant, l'après, sans que s'y joigne aucun apport propre à la pensée, sans que l'après devienne l'avenir, et l'avant le passé.

Au-dessous de la mémoire, il y a l'affirmation du fait pur. L'affirmation du fait pur n'est pas l'affirmation du fait telle qu'elle se produit dans la conscience normale, du fait intellectualisé, classé tout au moins comme actuel et distinct d'un autre, bien moins encore du fait spatial : la perception de l'espace est du même ordre que la mémoire. Le type en serait l'état de pure affectivité, quand l'homme est tout plaisir ou peine, — quand il est comme un point psychique, — ou l'état de fascination par une image. Ce n'est pas en réalité un état sans pensée, c'est un minimum de pensée, l'affirmation réduite à celle d'un état comme tel. Y a-t-il des raisons de croire qu'il y ait des états purement états, ou des images purement images? Des images purement images? Cela est impossible. Nous ne savons ce que cela pourrait être : car toute image est *opposable*, donc saisie comme distincte d'un soi, et présuppose un soi et un entendement qui distingue le soi et l'image. L'image intérieure ou externe est au moins pour la conscience humaine un donné au second degré. Des états purement états? Mais subjectivement, comme nous disions, ces états s'accompagnent d'un minimum d'affirmation. Car autrement comment les observerions-nous? comment en aurions-nous même une idée? Ou, si l'on suppose qu'après avoir été de purs états subjectifs sous leur forme primitive, nous les faisons revivre après

coup par le souvenir conscient, c'est donc qu'ils étaient liés à d'autres faits suivant un ordre du temps, qu'ils étaient, objectivement sinon en nous, des relations, c'est-à-dire comme des objets d'affirmation, de pensée. En nous ou hors de nous, nous n'avons aucune raison, nous n'avons aucun moyen d'imaginer l'existence de faits purs. Nous ne pouvons concevoir que des choses plus ou moins pensées, qu'elles le soient par nous ou, hors de nous, par la nature. Le fait même que la pensée s'oppose est un fait pensé, par cela seul qu'il est pour elle *ce* fait.

La mémoire pure (nous y joindrions la perception immédiate de l'espace) serait donc l'*avant-dernière* concession de la pensée aux choses : la pensée *se pose* comme spontanéité intellectuelle dans l'affirmation de l'éternité — actuelle ou possible ; — elle *se reconnaît* seulement dans les relations qu'elle constate, soit qu'elle les *dégage* encore : ainsi dans les relations de ressemblance, soit qu'elle les *trouve comme toutes faites* dans un *phénomène-relation* : c'est la mémoire pure. Elle *s'oppose* enfin à l'affirmation du fait pur. L'affirmation pure du fait est le dernier degré de l'affirmation. On ne pourrait supprimer ces degrés qu'à la condition de tenter avec les idéalistes absolus une déduction du donné. Mais les nécessités même de pensée ne reconstruisent pas leur objet. Nous voulons l'unité, cela est possible, mais nous ne pouvons prévoir que cette unité sera celle du temps; il faudra déduire le temps, l'espace, qui sait? le fait même, la lumière, comme M. Jaurès. Qu'une telle tentative soit ou non d'ailleurs réalisable, au moins avons-nous donné, croyons-nous, les résultats de l'analyse immédiate. La mémoire immédiate, loin d'être un pur donné — et un insaisissable donné — est le résultat de la collaboration de la pensée qui ne se pense pas avec un donné intelligible. Elle n'est pas pure pensée, ni même pensée d'une relation de fait; mais elle est bien moins un pur donné. Nous admettons ici, il est vrai, qu'il y a un donné par lui-même pensable; nous semblons lui attribuer, comme M. Bergson même, les propriétés d'un entendement. Mais nous ne le posons pas isolément; il n'est pas donné simplement, mais *donné à penser*. Et de plus nous ne lui attribuons aucune propriété qui dépasse celle du présent. Fait ou relation de fait, le donné n'est jamais qu'un présent. De lui-même il ne dira pour ainsi dire jamais : *ce sera*, ou même, *cela fut*. On ne peut donc interpréter la mémoire qu'à la condition de s'être rendu compte de la pensée en son essence, et d'en avoir suivi les degrés. La mémoire

c'est une pensée qui a replié ses ailes; c'est encore une pensée. On voit bien poindre dans le livre de M. Bergson l'aube de la pensée, mais on ne comprend cette aube qu'à la pleine lumière de la raison. On n'interprète les balbutiements de l'esprit que si l'on entend sa langue propre. Loin de montrer, par je ne sais quel artifice, l'espace transformé en *affection*, l'image intérieure en pensée, il faut bien plutôt faire voir comment la pensée peu à peu se raréfie, et en même temps de spontanée devient contrainte. M. Bergson substantifie l'univers sous forme d'une vaste imagerie diffuse qui se concentre à certains points. L'univers est bien plutôt une immense affirmation ou affirmabilité. Tout au moins se passe comme s'il l'était. Bien loin de tenir les règles de l'entendement pour je ne sais quels schèmes artificiels qu'il faut rejeter pour retrouver l'existence, ce n'est que du point de vue de l'entendement lui-même, faculté de l'universel, que l'on peut interpréter cela même qui le scandalise. Il est l'*ars* non *addita*, mais *innata naturæ*.

Du reste, nous n'essayons pas ici, à notre tour, en raison de cette analyse, de transformer en êtres ou de fondre en un être toutes les lois ou affirmations de l'univers. Nous acceptons le dualisme de la pensée et du donné et, dans le donné même, les irréductibilités radicales. Nous essayons seulement de démêler les divers éléments du réel, d'en faire voir les ressemblances et les différences. A supposer qu'il y eût entre ces éléments d'autres relations à découvrir, elles ne pourraient être dégagées par une méthode confuse de description, mais par une autre analyse, qui montrerait dans les éléments *isolés* des ressemblances non encore saisies.

Nous avons essayé de montrer que le sens du devenir intérieur n'était pas un pur donné, un sentiment, que l'état intérieur ou subjectif n'était en lui-même qu'un présent. Nous avons montré par là que rien dans ce devenir ne le disposait à recevoir une dimension de temps plus que l'autre. Il s'en suit que certaines oppositions établies entre les phénomènes spatiaux et subjectifs comme tels doivent être tout au moins très atténuées. Les faits subjectifs sont réversibles, non au même degré, mais tout comme les faits spatiaux. Il y a réversibilité quand il y a permanence, l'ordre de succession que l'on peut alors déterminer dans la substance donnée étant indifférent. Les faits physiques, en tant qu'ils sont soumis à la loi de conservation de la force, peuvent être traités comme tels. Toute portion d'espace est ainsi réversible. Or, nous l'avons vu, il y a, du moins pour la conscience, un

permanent, une substance psychique et, objectivement, on peut dire que certains faits, tel sentiment, par exemple, est l'étoffe d'autres sentiments. Nous avons vu combien était grossière la raison qui rendait difficile à accepter cette conception [1]. Il est aussi des états qui, sans être réversibles, peuvent être tenus pour identiques, et renaissent tels quels; de sorte que, sauf l'ordre de succession qui les différencie, on peut les tenir pour les substituts l'un de l'autre, comme les moments d'un mouvement physique : le déterminisme des sentiments élémentaires est aussi certain en bien des cas que celui des phénomènes physiques. Au reste on a bien exagéré la variabilité des faits psychiques et, quel que soit en fait le résultat de ces recherches, la valeur des objections opposées de ce point de vue à la psycho-physique. L'hétérogénéité très réelle de la qualité et de l'ordre du temps d'une part, de la grandeur spatiale d'autre part, n'empêche nullement d'appliquer à la qualité les mathématiques. Si la *présence* ou l'*absence* d'une sensation se peut régulièrement constater, quelle raison y a-t-il *a priori* pour que la succession ne s'en puisse exprimer mathématiquement? Le problème de la ressemblance ou de la dissemblance de deux états de conscience est plus complexe. Mais il y a des identités qualitatives ou sentimentales aussi certaines pour un artiste ou un homme qui sait lire en lui que les identités locales les mieux établies. Une différence de ton est aussi absolue qu'une distinction locale. Le livre de Helmholtz sur la théorie physiologique de la musique est un livre de psycho-physique. Et si ces identités ne deviennent absolues que par une abstraction de l'esprit qui les isole, les épure, les idéalise, il en est de même pour les identités géométriques, approximatives elles aussi dans l'expérience. On peut objecter encore, il est vrai, que l'on identifie ici arbitrairement les plus petites différences perceptibles. L'objection vaudrait si l'on traitait en effet ces *minima perceptibilia* comme des quantités égales : ce sont des *minima* de dissemblance, non de différence. Mais, sans réintroduire ici cette assimilation que nous repoussons, il n'en est pas moins vrai que, si l'on pouvait construire une courbe régulière correspondant dans des cas déterminés à ces minima de dissemblance perceptibles, on en pourrait conclure qu'il y a dans la con-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*; novembre 1897, p. 677. Rectifions en passant une erreur d'impression de notre dernier article. Il faut lire au bas de la p. 679: le simultané n'est pas plus propre à l'*espace*, et non à l'*esprit*.

science quelque chose qui correspond à une régularité mathématique, et ce ne serait pas là un résultat négligeable. En somme nous ne savons pas davantage si la chaleur telle qu'on l'étudie en physique correspond à une grandeur de même nature que celle que notre intuition saisit : la chaleur *aboutit* à des mesures spatiales; c'est tout ce que nous pouvons dire avec assurance, car nous ne connaissons comme grandeur d'intuition que l'espace. Seul le problème de la proportionnalité de l'excitation et de la sensation n'aurait pas de sens, car on ne peut parler de la croissance ou de la décroissance d'une qualité comme telle, il ne peut s'agir ici que de la croissance ou de la décroissance des mouvements qui l'expriment. Un sentiment, par exemple, peut seulement changer ou disparaître. Mais cependant c'est une question intéressante de savoir si la croyance à la correspondance de nos mouvements et de nos sentiments — croyance si naturelle qu'elle apparaît comme un sentiment — est faillible et dans quelle mesure. On peut donc se demander si le sentiment immédiat de l'intensité correspond approximativement aux mesures objectives : il suffit que l'on ne veuille pas tirer de cette correspondance des conclusions précises sur la possibilité d'une mécanique psychologique, ou d'une métaphysique matérialiste. Que ce sentiment soit ou non une croyance, c'est une croyance immédiate pour l'adulte tout au moins, peut-être innée [1]. Et l'on peut rechercher si à un effet physique plus grand correspond un plaisir plus grand, si — comme cela a été tenté — une émotion plus intense l'est davantage parce que les mouvements qui l'expriment sont plus grands. Que ce plaisir plus grand soit ou non une croyance à la possibilité de mouvements plus étendus ou plus nombreux, peu importe. La notion de degré est ici toute grossière, et il ne peut s'agir de suivre la croissance ou la décroissance du sentiment comme celle d'une quantité, je le veux encore. Il n'en est pas moins intéressant de savoir si cette croyance instinctive, qui se traduit par ce sentiment confus d'un certain degré d'intensité, est ou non vérifiée et dans quel cas. La question posée par M. James et Lange de la pro-

1. La croyance à cette correspondance est-elle innée? Nous avons noté — malheureusement sans avoir précisé l'âge : nous croyons nous souvenir qu'il en a été ainsi jusqu'à environ deux ans — qu'une enfant d'ailleurs gourmande choisissait indifféremment de deux morceaux le plus grand ou le plus petit, comme si elle ne se rendait pas compte d'une relation possible entre le plaisir éprouvé et la dimension de l'objet.

portionnalité des mouvements et des émotions peut donc être posée, sinon résolue.

Inversement les phénomènes extérieurs ne sont pas toujours réversibles ; la dépendance causale est une relation réelle, et aussi la direction en géométrie. La théorie du devenir psychologique, qui redoute si fort les schèmes intellectuels, confond avec les choses et leurs relations leur expression mathématique. Le mathématicien peut ignorer la dépendance causale, ou la direction d'un mouvement, mais non pas le physicien ou le géomètre. Il est vrai que l'espace figure la coexistence ou la permanence plus parfaitement en un sens que l'état de conscience. Mais il ne suit pas de là que la coexistence et l'espace soient la même chose ; l'espace est un donné, et la coexistence s'y surajoute comme un élément lié peut-être inévitablement à lui, mais qui le dépasse. Et ce qui fait cette perfection de l'espace comme schème de la permanence, c'est qu'en effet nous y découvrons une homogénéité relativement parfaite que l'entendement idéalise — *a priori* ou non, peu importe ici. Les substances psychiques sont au contraire plus malaisées à découvrir, et plus malaisées, peut-être impossibles, à traduire mathématiquement. Mais cela n'empêche pas que nous n'utilisions pour nous cette notion, que *nous nous fassions* sans cesse des substances psychiques. Il n'en va pas autrement de l'espace, qui n'est pas plus qu'un autre donné un permanent en soi, une substance en soi. Les phénomènes spatiaux peuvent être considérés du point de vue de la finalité tout comme les phénomènes subjectifs et apparaissent parfois comme organisés par une pensée cherchant leur bien ou leur vie. Les faits spatiaux sont opposés aux faits subjectifs en tant que spatiaux, et cela seulement en tant qu'ils peuvent être dits plus grands, plus petits, — situés à droite, à gauche. La divisibilité continue attribuée à l'espace par opposition à l'indivisibilité du fait subjectif n'a pas d'autre signification que ce que nous avons appelé le continu dynamique ou la loi de succession continue. Une ligne comme donnée est un tout fini, et il ne faut pas dire que dans cette ligne comme telle, donnée en intuition, *il y a* autant d'éléments linéaires que l'on voudra, quand même la loi du continu serait nécessaire objectivement : il faut dire que l'on peut dans cette ligne déterminer autant de points d'arrêt que l'on voudra. Mais ces points d'arrêt détermineront toujours des lignes finies. Il ne faut pas prétendre pour cela compter les éléments d'une ligne ; car on en peut compter autant qu'on veut non *dans* une ligne

donnée, mais *à propos* d'une ligne donnée; on peut poser à propos d'une ligne donnée et *finie* toutes les séries *finies* que l'on voudra. Les portions de ligne qui composent une ligne donnée peuvent de même être traitées comme cette ligne, non pas en tant qu'elles sont *dans cette ligne*, mais à l'occasion de cette ligne et pour un autre usage. Ce qu'on appelle la divisibilité à l'infini, c'est le pouvoir de disposer idéalement à notre gré du fini. Ce pouvoir est-il seulement imaginaire, ou pouvons-nous affirmer *a priori*, comme le pense M. Couturat, que la nature répondra à ce besoin? Ou faut-il croire que ce besoin purement subjectif est seulement encouragé par l'expérience qui, en effet, l'a toujours vérifié? Peu importe au problème que nous essayons de résoudre. Il suffit que la divisibilité puisse s'interpréter comme la succession des états subjectifs en fonction du *temps* et ne soit pas en réalité une propriété de l'*espace*.

Faut-il supposer que l'entendement et le temps ne s'appliquent aux phénomènes externes que par l'intermédiaire des phénomènes internes? l'état subjectif — et non pas seulement l'image intérieure, comme le croit M. Bergson — n'est-il pas l'étape nécessaire pour aboutir à l'image? Cela serait soutenable dans la théorie même que nous défendons; car, quand même le donné intérieur n'est pas la condition suffisante, il pourrait être la condition nécessaire de l'application aux choses de l'entendement et du temps. Toute la nature pourrait être représentée, selon le plus ou moins de pensée qu'on y trouve, comme une mémoire et une prévision affectives plus ou moins intellectualisées. Ainsi, tout en transformant les images intérieures que M. Bergson confond avec elle en *affections*, tout en éclairant sa conception à la lumière de l'entendement transcendant, nous rejoindrions la théorie même de M. Bergson; le mouvement serait le transfert, non d'une chose ou d'une image externe, mais d'un état, encore que le transfert d'un état supposât dans notre hypothèse des conditions bien autrement complexes et profondes que dans celle du pur devenir. La succession des choses, ou le mouvement, leur relation causale, ou leur succession constante se pourraient interpréter en supposant que le présent spatial ou même intérieur — s'il s'agit d'images internes — serait l'aboutissant toujours identique et homogène que varieraient les états affectifs *sous-tendus* ordonnés de façon à former des *tendances*, objets de pensée pour l'entendement. Et nous peuplerions, avec Leibniz et M. Bergson, l'univers de tensions subjectives, véritable réalité, que nous inter-

préterions autrement que lui, en langage d'entendement, mais que nous accepterions comme lui. Il faut reconnaître, en effet, qu'en nous l'entendement et le temps traversent pour ainsi dire d'abord des états subjectifs avant même d'organiser les images internes qui s'y opposent. C'est pour cela que nous pouvons dire : je. Il est vrai aussi que nous avons une invincible tendance à transformer les choses en sujets, à les assimiler à nous. Et il n'y a aucun inconvénient à supposer qu'il y a en effet en elles des affections ou plutôt qu'elles sont — empiriquement — des sortes d'affections comme nous-mêmes. L'erreur est de croire que ce changement dans la *matière* des choses suffirait à en changer les lois. C'est toujours l'illusion qui consiste à penser que le donné intérieur tout seul est par lui-même finalité et liberté, que nous saisissons un donné qui se varie lui-même, et qu'ainsi la liberté est liée à l'intériorité comme telle. Mais nous avons vu qu'il n'en est rien, que le fait subjectif n'est par lui-même ni plus ni moins spontané que le fait spatial, qu'il n'y a donc aucune raison à tirer de sa nature de fait pour ou contre le déterminisme. Je veux bien qu'il y ait plus de variété dans les faits subjectifs comme tels que dans les phénomènes spatiaux. Mais il est impossible de déduire ce résultat de la nature subjective du fait comme tel : car un fait comme tel est un présent, quel qu'il soit, qu'il soit subjectif ou non, et il ne se varie pas lui-même. Nous ne pouvons donc que constater expérimentalement s'il se prête ou non à un ordre, ou le conclure, si nous sommes aprioristes, non de la nature du fait, mais d'un besoin d'entendement. Au reste, nous l'avons vu, on a beaucoup exagéré cette variété; et, à prendre pour la seule *matière mathématique* l'espace, on risquerait de supprimer la physique toute entière.

S'il en est ainsi, il est beaucoup plus intéressant de savoir quelle est la loi des choses que de savoir quelle en est la substance, comment elles se comportent, que de quoi elles sont faites. Peu m'importe que le corps en tension soit ou non en lui-même une suite d'états intérieurs. Il me suffit — et c'est tout ce que j'en sais de précis — que les corps aient des propriétés distinctes de leurs propriétés géométriques. Si je m'intéresse à l'élargissement de la notion d'énergie en physique, c'est d'abord en raison de ce résultat négatif que les notions mécaniques grossières spatialement exprimables ne suffisent plus à traduire les faits. Mais dire qu'il faut se passer de masses, de chocs et de vitesses dans les explications physiques, ce n'est pas

dire qu'il y faut substituer des plaisirs et des peines. Peut-être y a-t-il lieu de tirer de l'observation physique des résultats plus positifs. Mais ces résultats concernent toujours la loi des choses. Ce qui m'intéresse dans le fait de la tension, ce qui seul, à vrai dire, m'intéresse au point de vue philosophique, c'est que le fait de la tension semble me révéler dans les choses comme une volonté obscure de l'avenir, une finalité. Ce qui m'intéresse du fait, ce n'est pas sa substance, c'est sa loi. A vrai dire j'ai beaucoup de peine à m'imaginer que cette loi se réalise, ou que cette volonté se réalise immédiatement par des images. Je suis un entendement pratique, une volonté qui crée les images par l'intermédiaire d'états subjectifs. On admet en général que la volonté modifie les sentiments par l'intermédiaire des images : cela est vrai des sentiments aigus, ou qui se surajoutent à la trame des sentiments habituels, mais non pas des états subjectifs qui me constituent essentiellement. La volonté, c'est l'action toujours présente de la pensée pratique — qui crée l'avenir en le pensant — sur les états subjectifs dont la suite organisée est le moi. Je ne suis pas une pensée appliquée à des images — qui s'opposent à moi — mais une pensée appliquée à un sujet, à un moi empirique. N'en est-il pas de même dans l'univers? Je ne puis m'imaginer une volonté, qui soit comme une forme, un cadre, directement appliqué à des images, je me l'imagine comme traversant d'abord des états subjectifs. Cela est vrai; mais, d'autre part, puis-je affirmer un fait d'expérience, si les preuves expérimentales m'en manquent? Les preuves de la causalité abondent dans l'univers : est-ce une raison pour dire que l'univers *est* un entendement qui pense l'avenir conforme au passé, comme une *prévision passive*? Il y a des traces de finalité dans la nature : puis-je dire que l'univers *est* une pensée qui crée l'avenir par cette pensée même? A plus forte raison puis-je dire que ces prévisions s'appliquent d'abord à des états subjectifs, et qu'avant d'être l'organisation des choses la pensée de l'univers est l'organisation de son propre moi; qu'il y a en ce sens une âme, un moi empirique universel? Ce sont là hypothèses trop précises en l'absence de preuves expérimentales directes, analogues à celles d'où nous induisons l'existence de consciences et d'affirmations humaines. Il faut dire simplement : « *tout se passe comme s'il y avait* telle prévision dans les choses ». Cette substitution de la formule *comme si* à l'affirmation directe qui ne peut résulter que de l'expérience, c'est le propre de l'entendement. Une loi n'est

autre chose qu'une affirmation ainsi projetée dans la nature, sans que nous puissions dire si elle y est sous forme d'affirmation. Quand nous disons : la loi de ces faits est telle, nous disons : tout se passe comme si quelque chose dans la nature pensait ainsi. L'entendement intellectualise, sous une forme qui, relativement à l'expérience, demeure indéterminée, les données de l'expérience. L'entendement pense par *algorithmes*.

Et cette ignorance expérimentale est même la condition de toute connaissance; car toute affirmation consciente, en même temps qu'elle se pose, pose la vérité de notre affirmation pour le temps même où elle n'aura pas conscience d'elle-même; et ainsi toute conscience présuppose une vérité dont on ne peut dire ce qu'elle est pour elle-même. Car l'existence consciente qui penserait cette vérité présupposerait encore cette vérité; et ainsi de suite. Toute conscience présuppose donc un prolongement intellectuel, je ne dirai pas inconscient, ce qui serait en donner encore comme une notion positive, mais tel qu'en l'affirmant j'affirme aussi l'invincible et nécessaire ignorance où je suis de lui. Je suis donc bien plus sûr de l'existence, dans la nature, d'une loi de causalité ou de finalité que de l'existence de ces lois comme conscientes d'elles-mêmes; et j'en suis bien plus sûr encore, et à plus forte raison, que de la substance des choses qu'elles règlent. Le monde serait encore pensable s'il n'y avait d'autres sujets ou d'autres suites d'états subjectifs que nous-mêmes, si le monde était une suite d'images liées sans sujets; et la multiplication des sujets ne le rendrait pas plus connaissable, si aux états affectifs qui sont la face subjective des images ne se superposait l'entendement ou la loi.

Ce qui fait que l'on est tenté de croire l'état subjectif ou intérieur nécessaire à l'application de l'entendement et du temps, c'est que, dans la conscience humaine, la conscience empirique et l'entendement sont faits de la même matière; ils sont *soi* tous deux. L'image intérieure, même sans être un soi, est intérieure, et, par la même illusion matérialiste qui faisait oublier que, pour être l'un intérieur, l'autre externe, l'état subjectif et le fait spatial n'en étaient pas moins tous deux donnés, tous deux présents comme tels; on identifie le donné subjectif et l'entendement parce qu'ils sont tous deux conscients. Erreur inverse, mais d'origine semblable. De même que l'espace et le soi empirique s'opposent dans leur nature plus que dans les lois qui les déterminent, la conscience et l'entendement se

rapprochent dans leur substance; mais ils s'opposent dans leur façon d'être : l'un est une forme, l'autre un donné. L'unique point de comparaison — dans une théorie réaliste — est toujours la matière, non la loi des choses; et on prétend découvrir dans la substance des choses, dans le donné comme tel, le moyen de le comprendre.

La théorie que nous opposons à ce réalisme subtil ne nous paraît pas sans doute sans difficultés. Nous ne pouvons ici les indiquer. Il y aurait bien des discussions possibles sur la nature de cet entendement transcendant, sur les relations en cet entendement même de l'entendement qui s'affirme *contraint* — de la raison *théorique* — et de l'entendement qui s'affirme *créateur* — de la raison *pratique*; sur les relations de l'un et de l'autre avec les choses. Il ne faudrait pas se croire autorisé à lire d'emblée toute une métaphysique dans cette notion toute positive du transcendant. Ce qui empêche les bons esprits d'accepter et d'interpréter en un sens positif les notions de ce genre, c'est le zèle indiscret des bonnes âmes qui, dès qu'on leur découvre un pan d'éternité, croient tout de suite voir l'empyrée lui-même. Surtout on ne peut s'empêcher de songer que l'on peut établir des relations de faits, édifier la science toute entière, décrire la vie psychologique, vivre enfin sans s'être jamais douté de l'apparence confuse que nous avons essayé de débrouiller. L'existence de l'erreur, de l'illusion, d'un ordre possible dans cette illusion même, tout cela est matière à réflexions et à discussions : et quelques-uns en concluront peut-être que la philosophie ne vaut pas une heure de peine. Mais, si l'on philosophe, il faut commencer par isoler les faits dans leur pureté qualitative. Si la philosophie a une fonction propre, c'est celle de nous sauver du fait, c'est-à-dire des lois du temps et de l'espace, de nous élever à un ordre idéal, qu'il soit théorique ou pratique : la distinction et la comparaison des choses dans leur qualité qui contredit souvent les relations de fait, sont les premiers moyens à employer en vue de cette fin. M. Bergson intègre non des qualités *différentielles* mais des *différences inaperçues* que l'analyse oppose radicalement. L'intégration du fait et de la logique (nous employons le mot logique pour abréger et nous conformer à l'usage, quoique le mot soit très impropre), voilà ce qu'il tente en réalité comme Leibniz. Mais Leibniz confiait à Dieu le soin de réconcilier dans l'unité de son être les relations de fait et les relations dites logiques. Ce passage est possible du point de vue d'un substantialisme qui, affirmant *a priori* l'unité réelle des choses, les con-

fond toutes dans leur principe commun. Leibniz ne supprimait pas les distinctions qualitatives après les avoir posées. Mais il les unifiait — sans prétendre en *montrer* le rapport — dans l'insondable, affirmé *a priori* comme leur unité. M. Bergson prétend transformer et rapprocher sous nos yeux les qualités incompatibles; et il nous donne en vérité l'illusion qu'il le fait. L'illusion du *passage à la limite* est obtenue ici par la substitution à peine perceptible de la description à l'analyse. On nous annonçait que nous allions voir les qualités se muer les unes dans les autres; que nous verrions « *comment* l'affection *doit* à un moment déterminé *surgir* de l'image [1] ». En fait nous assistons non à la recomposition des qualités, par le moyen de qualités intermédiaires, à un passage d'espèces en espèces, mais bien à la confusion de qualités distinctes, incompatibles, en un état d'âme qui n'est plus qu'un fait. Nous attendions la décomposition et la recomposition chimique d'une couleur : on se contente de nous montrer la couleur. Le spectacle peut plaire, mais ce n'est pas le spectacle annoncé. M. Bergson ne *reconstitue* pas la courbe réelle avec les éléments infiniment petits qu'il en aperçoit [2] : il la *décrit* d'une main à vrai dire merveilleusement fine.

F. Rauh.

1. *Matière et mémoire*, p. 46.
2. *Matière et Mémoire*, p. 204.

ÉTUDES CRITIQUES

AVENARIUS

ESQUISSE DE L'EMPIRIOCRITICISME

(*Suite et fin* [1].)

II

La seconde partie a pour objet de rattacher les valeurs E aux oscillations du système C. Les valeurs E comprennent la totalité de la connaissance : la masse des perceptions, idées, sentiments, actions, opinions, théories, systèmes, tout ce que la science, la morale, la philosophie, l'art, les sciences de la nature et les sciences de l'esprit analysent, étudient, déterminent. Elles constituent l'ensemble du savoir humain ; aussi la tâche de la critique ne saurait-elle s'étendre à la description systématique et complète de la totalité des valeurs E. La critique n'est ni une science particulière, ni la totalité des sciences particulières. Elle est la science des formes de l'expérience, c'est-à-dire la science de l'expérience formelle. Elle dégage de la multitude des faits psychologiques les formes qui les règlent, les lois de leur existence, de leur succession, les rapports qui les constituent, les caractères qui font leur existence, le rythme qui fait leur devenir. La biomécanique que nous avons décrite sert de base à ce travail : les oscillations de faits psychologiques étant, par hypothèse, réductibles aux oscillations du système C. La Critique se permet donc de négliger le détail des faits psychiques, objet de sciences spéciales, et s'attache à considérer les lois générales de ces faits sous la sup-

1. Voir la *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° de novembre 1897.

position des lois cérébrales. Elle décrit l'expérience et non les faits d'expérience. Elle n'est pas le savoir, mais la théorie du savoir [1].

La Critique étudie d'abord les valeurs fondamentales (*Grundwerthe*) [2]. Ce sont les qualités les plus simples, communes à la totalité des faits de conscience : les déterminations élémentaires que possède l'expérience. Chacune de ces valeurs fondamentales est rattachée à un mode d'oscillation.

Ce sont par exemple : la qualité de la sensation (*Empfindungsqualität*), qui dépend des formes d'oscillations.

L'intensité de la sensation, qui dépend de la grandeur de l'oscillation.

Le caractère affectionnel (*Das Affektional*), c'est-à-dire plaisir, douleur, qui dépend de la direction de l'oscillation.

De la transexercition oscillatoire dépendent les valeurs de l'idential; en d'autres termes, si, par une variation appropriée, l'on éloigne de sa forme initiale une oscillation fixée par l'habitude, en même temps que cette forme s'éloigne de sa nature première apparaît une détermination caractérisée comme autre (Hétérote). L'hétérote dépend de la transexercition positive de l'oscillation. Le retour à la forme positive, c'est-à-dire la transexercition négative, engendre la Tautote. L'idential est le terme pour lequel Avenarius réunit Hétérote et Tautote.

Une autre forme d'oscillation, la *Schwankungsgeübtheit*, c'est-à-dire le degré de fixation (par l'expérience) de l'oscillation (ce qu'Avenarius appelle encore l'Exercitat), donne les caractères du Fidential.

La critique entend par là que, lorsque la constance de l'élément R donne à une oscillation un haut degré de valeur usuelle, il se produit le caractère de l'accoutumance, de la familiarité; une série de qualités psychologiques répondent à l'oscillation : *Heimhaftigkeit*, *Heimat*, *Heimweh* (Sentiment d'être chez soi. — Chez soi. — Désir, textuellement : mal du chez soi).

Au cas contraire, c'est-à-dire lorsque l'inconstance de l'élément R ne laisse à l'oscillation qu'un faible degré de valeur usuelle, il se produit des caractères contraires : *Unheimlichkeit* (proprement : malaise de ne point se trouver chez soi).

1. Cf. *Wundt*, art. cité.
2. *Critique*, II, 2e division, 1er chap., p. 16.

Suivant le degré de valeur usuelle de l'oscillation, la valeur E a le caractère de l'être, ou bien du certain, ou bien du connu : tous ces termes dépendent non de l'expérience comme telle, mais d'une certaine constance de l'expérience, qui fixe l'oscillation dont ils relèvent.

Telles sont les valeurs fondamentales, c'est-à-dire les plus simples caractères essentiels qui constituent l'expérience. Ce qui fait l'unité apparente de l'analyse précédente, c'est la réduction de ces valeurs fondamentales aux modes de l'oscillation; à chaque mode d'oscillation correspond un caractère fondamental des valeurs E, à peu près comme Kant admettait une catégorie par forme de jugement. Mais cette analogie qu'Avenarius veut faire régner à tout prix entre les déterminations essentielles de l'expérience et les hypothétiques oscillations le condamne à des inexactitudes et détruit toute unité réelle. L'important, ce serait en réalité de découvrir le lien qui unit entre elles ces déterminations primitives de l'expérience ; or, cette recherche il la sacrifie à la prétention de relier les valeurs fondamentales aux lois biomécaniques; le rapport que ces valeurs soutiennent entre elles fait place au rapport qu'elles soutiennent avec les oscillations; c'est-à-dire qu'elles sont étudiées en dehors d'elles-mêmes et non point en elles-mêmes, dans leur configuration extérieure et non dans leur constitution interne. De plus comme ces oscillations restent assez problématiques, et n'ont entre elles que des rapports artificiels; que du reste, loin de précéder les faits psychologiques, elles sont au fond construites d'après les données qu'ils fournissent, cette unité tout extérieure qu'Avenarius avait à grand'-peine obtenue disparaît aussi; de sorte qu'il ne reste, en dernière analyse, de ces valeurs fondamentales, qu'une rapsodie assez étrange où figurent, dans des rapports mal définis, la qualité, l'intensité, le même, l'autre, l'être, le certain, le connu, le plaisir, la douleur.

Si, contre notre méthode habituelle, nous avons mêlé ici la critique à l'exposition, c'est pour jeter quelque lumière sur cette théorie fort obscure; en faisant apparaître la faiblesse de ses attaches, on en met à nu le mécanisme.

Sous le nom de modifications générales des valeurs fondamentales [1], Avenarius étudie ensuite quelques déterminations plus complexes de l'expérience. Telles sont par exemple :

1. *Critique*, II, p. 61.

1° La relative addition des caractères. Avenarius entend par là qu'aux valeurs fondamentales que nous avons signalées peuvent s'ajouter des caractères affectionnels variables, qui les compliquent sans en altérer la nature.

2° Telles sont encore les différentes formes que prend l'expérience, en tant que son contenu se rapporte à la forme sous laquelle nous le considérons : en d'autres termes, les différentes formes où nous trouvons l'expérience abstraction faite de son contenu. Ces formes sont au nombre de trois. L'expérience est chose, image, pensée.

Du point de vue biomécanique, ces trois formes sont liées non plus à des modes différents d'oscillation cérébrale, mais à la présence simultanée de l'oscillation périphérique et centrale, ou à la présence de la seule oscillation centrale. C'est ainsi que le caractère d'être chose, la chosalité (*Sachhaftigkeit*) est conditionnée à la fois par les deux oscillations périphérique et centrale. (En effet, de même que R occasionne dans les systèmes partiaux qu'il excite directement une oscillation plus énergique qu'en ceux où cette oscillation se transmet ensuite, de même les valeurs E qui relèvent des systèmes partiaux périphériques possèdent une détermination quantitative et qualitative plus grande que celles qui relèvent de pures vibrations cérébrales). La chosalité suppose ainsi la vibration périphérique et la vibration centrale et leur coordination.

Lorsque la condition complémentaire R disparaît, et avec elle la vibration périphérique, il n'arrive pas toujours que la chose qui en dépendait disparaisse entièrement; il reste le *Nachbild* (c'est-à-dire l'image, non comme souvenir lointain ou comme état imaginatif, mais bien cette sorte d'état flottant entre la réalité et le souvenir, qui est comme la répercussion prolongée dans l'organisme de l'excitation disparaissante).

La pensée (*Gedanke*), par contre, répond à une vibration purement cérébrale.

3° Le troisième et le quatrième groupes de modifications comprennent certains rapports entre les séries R et les séries E.

Soit une série

$$R_1 \; R_2 \; R_3,$$

à la quelle correspond une série;

$$E_1 \; E_2 \; E_3;$$

Si les deux séries se sont produites ensemble à plusieurs reprises

et s'il arrive une fois que la première, la série R, se produise de façon incomplète, par exemple sous la forme

$$R_1 \ldots R_3$$

la série psychologique

$$E_1 \; E_2 \; E_3$$

n'en sera pas moins donnée tout entière : mais E_2 n'aura point en ce cas le caractère de chose, de perception; sa valeur sera purement idéale. E_2 idéal, image ou pensée est accompagné alors de valeurs affectionnelles, comme attente ou regret : il est attente de la perception, regret de la chose.

Supposons maintenant les deux séries posées dans leur totalité. Il se peut que E_2 apparaisse comme pensée avant R_2, c'est-à-dire avant la condition de sa chosalité. L'attente de la perception, la perception représentée, la représentation précède ainsi la perception : elle projette sur cette perception à venir le caractère de l'attente et du futur, ou bien au contraire de l'inattendu et du désiré.

A la distinction de la chose et de la pensée que les modifications du deuxième ordre avaient établie, ce nouvel ordre ajoute la distinction de la pensée et de la chose. Au n° 2, la chose, posée par la double condition des oscillations périphériques et cérébrales était donnée avant la pensée. Au n° 3, la pensée, posée par la seule condition des oscillations cérébrales secondaires, est donnée avant la chose. De simples oscillations cérébrales peuvent se produire indépendamment d'oscillations périphériques. L'élément pensée s'affranchit, en se faisant indépendant de l'oscillation périphérique et de l'excitation nécessaire. De là des séries complexes où s'entremêlent perceptions et représentations, ou, ce qui revient au même, choses et idées.

Ces modifications générales comprennent donc, comme nous l'avons dit, des déterminations plus complexes à la fois et plus concrètes de l'expérience. Par l'adjonction de valeurs affectionnelles, ces procès abstraits, que nous avons désignés sous le nom de valeurs fondamentales, deviennent procès vivants : les éléments émotionnels s'enlacent aux schèmes idéaux et y ajoutent la souplesse capricieuse de la vie. Par la distinction des oscillations périphériques et des oscillations cérébrales de la chose et de la pensée, se prépare la possibilité de combinaisons ultérieures, ou les deux termes apparaissent parfois unis, parfois ennemis.

Mais on ne saurait passer sous silence un groupe de modifications[1] générales dont l'importance est considérable. Ce sont les modifications accompagnées de langage. Elles ont le double caractère :

1° D'ajouter à la division antérieure, chose, image, pensée, un élément nouveau et par là de dissocier encore les données de l'expérience, d'apporter plus d'indépendance et de souplesse à chacun de ses éléments, d'augmenter la richesse des combinaisons possibles.

2° De donner aux valeurs E une valeur sociale et d'en accroître ainsi indirectement la complexité.

L'élément que le langage ajoute à la série : chose, image, pensée, est l'élément *nachgedanke* (postpensée, sorte de résidu laissé par l'idée, minimum de valeur intellectuelle que possède le mot).

Après les modifications générales de l'expérience viennent les modifications spéciales : elles nous exposent un nouveau degré de complexité des valeurs E. La tâche de la critique est de plus en plus difficile. Il est à attendre que les modifications s'enchevêtrent de plus en plus les unes dans les autres. D'autre part il convient de faire abstraction de certaines modifications de nature spéciale, esthétiques ou éthiques, qui font l'objet de sciences spéciales.

Avenarius étudie d'abord les modifications de l'*Affecktional* et du *Coaffektional*, c'est-à-dire les séries que forment par leur combinaison les sentiments qui accompagnent la variation du rapport du travail à la nutrition. (L'*Affecktional* est la valeur positive ou négative de ces sentiments en tant qu'ils se meuvent au sein de la combinaison plaisir, douleur. Le *Koaffecktional* est la valeur de ces mêmes sentiments en tant qu'ils relèvent des systèmes partiaux moteurs). Le schème qui suit expose ces modifications.

Les valeurs « poids », « mouvement » se différencient par l'opposition de différents *Koaffektionals*, c'est-à-dire en somme par l'addition de sentiments musculaires en modifications « presser, être pressé, mouvoir, être mu, activité et passivité ». Ces *Koaffectionals*, activité, passivité, en se mêlant aux états psychiques les déterminent, leur impriment la qualité d'action ou de passion, de contrainte ou de convenance.

La notion de corps se forme par la combinaison des valeurs E représentatives des dimensions de l'espace avec les sentiments du

1. *Critique*, II, 4e division, p. 88.

contact, de la résistance. Entre tous ces corps se forme la notion de notre corps qui se distingue des autres réalités matérielles.

1° Par la constance et la réalité de sa présence.

2° Par les doubles impressions tactiles dont il est pourvu.

3° Par la plus grande quantité et intensité des valeurs affectives qu'il possède.

Nous laisserons de côté les modifications du fidential, du caractère usuel des oscillations (*Schwankungsgeübtheit*) qui donnent un certain nombre de valeurs, comme convenable, réel, régulier, nécessaire, etc... et leurs contraires pour nous attacher aux modifications de la série affective qu'Avenarius analyse dans son détail. Ces modifications de la série affective, ce sont, exposés dans leur composition et selon l'ordre de leur complexité croissante, les phénomènes qui vont du simple sentiment de plaisir ou de déplaisir à l'activité et au vouloir. Comme c'est au début de la vie mentale qu'ils se présentent sous leur forme la plus simple, Avenarius les étudie d'abord chez l'enfant, dès la naissance.

Par la naissance l'enfant se trouve placé dans un milieu nouveau, exposé à des excitations nouvelles. Son système C répond à ces excitations par des modifications appropriées. Les dépendantes de ces modifications sont d'espèce affective.

A cause de l'accroissement de travail que pose la nouveauté des excitations, l'*Affektional* est négatif : en langue vulgaire un sentiment de douleur accompagne les premières manifestations de l'existence. Des modifications secondaires apparaissent sous forme de cris et de mouvements; des relations s'établissent entre les systèmes partiaux sensoriels et les systèmes partiaux moteurs : toute une série de sentiments et de mouvements entrent en jeu qui constituent la série affective. A ce déplaisir initial que calme la satisfaction du besoin succèdent des états plus compliqués. La vue de la nourriture par exemple, « sa position comme chose[1] » s'accompagne de plaisirs et de mouvements; les mouvements durent jusqu'à ce qu'elle ait été portée heureusement à la bouche de l'enfant. Le plaisir qui accompagnait la vue de la nourriture disparaît dans le plaisir de la recevoir. Ainsi se termine cette nouvelle série affective.

Ce procès est tout mécanique : des modifications cérébrales auxquelles correspondent des perceptions et des sentiments. La

1. *Critique*, II, p. 154.

transmission de ces modifications sensorielles au système moteur dégage des mouvements, lesquels mouvements — non encore coordonnés — ne forment point encore de système.

Si maintenant des conditions nouvelles apparaissent ; si les mouvements que fait l'enfant (guidés par le hasard ou par une aide étrangère) mettent sa main en contact avec la nourriture, il la saisit et la porte à sa bouche ; ses mouvements ne sont plus quelconques ; ce sont des mouvements réussis (*Erfolgsbewegungen*) [1]. L'habitude les fixe, ils deviennent pour l'enfant condition complémentaire, complexus actionnel (*Aktionscomplex*).

Les moments que comprend ce complexus actionnel sont les suivants : direction du mouvement, forme du mouvement, réussite du mouvement, virtual. (Le virtual est en quelque sorte la caractéristique motrice, qui provient de la liaison d'un système sensoriel avec un système moteur).

Les deux états que nous avons étudiés jusqu'à présent, le réflexe (déplaisir ou plaisir, mouvements inadaptés), l'aspiration (*Streben.* Plaisir anticipatif. Mouvements adoptés. Plaisir chose) s'accomplissent avec le caractère de la réalité. Le caractère de l'idéalité peut s'y substituer ; c'est-à-dire qu'au but réel, à la chose posée, peut se substituer une chose imaginée ; aux mouvements accomplis peuvent se substituer des mouvements purement conçus. Les séries plus élevées qui se présentent maintenant possèdent en totalité ou en partie ce caractère d'idéalité : il les distingue du réflexe et de l'aspiration.

L'aspiration était apparue au moment où des mouvements pleinement déterminés quant à leur nombre, forme et direction, avaient pris la place des mouvements indéterminés que nous avons observés à l'origine. Ces mouvements initiaux se sont déterminés dans le sens du mouvement réussi qui porte le caractère de la plus prompte réalisation. L'habitude a fixé de plus en plus les mouvements adaptés, éliminé les mouvements inutiles. L'action s'accomplit, accompagnée d'une foule de nuances émotionnelles, attente, espérance qui l'enrichissent et la colorent.

Mais si, aux mouvements réels, c'est-à-dire aux mouvements immédiatement accomplis en vue d'une fin posée, se substituent des mouvements imaginés, l'action s'élève et se complique. A l'exécution

1. *Critique*, II, p. 157, 158.

immédiate qui caractérisait l'aspiration (*Streben*) et que nous venons de définir succède une forme nouvelle où l'exécution est comme suspendue. C'est qu'avec ces mouvements imaginés, avec cette substitution de la pensée à la chose le choix apparaît. Cette position imaginaire d'un certain nombre de mouvements appropriés, à qui l'on attribue tour à tour une valeur inégale, fait la possibilité du choix. Le mouvement à exécuter est élu d'entre les mouvements possibles, dessiné dans sa forme et dans sa direction. La pure exécution devient exécution intentionnelle. A l'aspiration succède le désir (*Begehren*). Certes en s'élevant de l'aspiration à ce degré nouveau, le désir, l'action pâlit; les mouvements imaginés, les moyens conçus comme possibles n'ont point la vigueur, la réalité puissante des mouvements d'exécution immédiate, des moyens directs. Mais le désir enrichit l'action de tout l'ordre de la possibilité.

De cette possibilité suit l'hésitation. Tant que l'on oscille entre les différents moyens qui s'offrent à agir, sans s'arrêter à l'un d'eux le désir subsiste. Il finit avec l'indécision, ou plutôt avec la décision. Dès qu'une des deux « innervations centrales [1] » triomphe dans la concurrence, le désir revient à la forme plus simple de l'aspiration, qui ne dispose que de mouvements exécutoires, qui aboutit sans détour à l'action. Mais l'aspiration prend du désir qui y vibre encore une tonalité plus fine, et l'action en reçoit comme un caractère plus subtil. Au contraire le désir peut s'achever en ennui, en fatigue, lorsque l'action qui devait le relever ne vient pas, lorsque l'hésitation se prolonge, sans qu'une des possibilités en balance parvienne à se faire préférer.

Si dans le désir les moyens, c'est-à-dire les mouvements, sont idéaux, la fin est posée comme chose. Si cette fin au contraire était donnée en pensée et dans la seule pensée, à cette pensée le plaisir s'éveille et avec lui l'imagination qui dessine des mouvements. Au contraire de ce qui se produit lorsque la fin est une chose, le système affectif est plus restreint, le système idéal plus étendu. Une série idéale se forme, dans le genre de celles que nous avons déjà décrites. Mais comme c'est vers une fin idéale que s'oriente toute cette série, au delà de la fin apparaissent les suites qu'elle traîne après elle. Lorsque la fin était un objet réel, immédiatement donné, cet objet barrait pour ainsi dire l'horizon : plus diaphane, la fin

1. *Critique*, II, p. 174 et suiv.

idéale laisse entrevoir les événements qui la peuvent suivre, les joies ou les châtiments attachés à sa possession. L'action se trouve ainsi placée dans un système d'actions possibles, dans une vie qui n'est point réelle encore, car la volonté n'est point encore apparue qui, acceptant les conséquences de ses actes, en dissipe le fantôme, mais qui à tout le moins s'étend bien au delà du présent. Cet état nouveau se nomme appétition (*Verlangen* [1]) et les émotions qui s'y attachent, spiritualisées, lui font un cortège plus subtil.

Si le désir, en introduisant en l'action la possibilité, avait apporté la préférence, l'appétition, en faisant apparaître à côté des moyens possibles qui tendent vers la fin les suites possibles qui sont au delà de cette fin, raffine le choix, aiguise la préférence. Le regard que nous jetons sur notre passé (*Rückblick*) devient égard à notre avenir (*Rücksicht*) : la prévoyance (*Voraussicht*) devient prudence (*Vorsicht*), etc.

Il nous reste à analyser la forme la plus élevée de la série affective, la volonté. Elle naît de ce que :

1° Les moyens prennent de plus en plus le caractère d'idéalité;

2° La pensée de la réussite possible, mais aussi de la non-réussite possible s'affirme de plus en plus.

Il n'y a entre la volonté et les actes antérieurs qu'une différence de degré et non de nature. Le *Verlangen*, par exemple, contenait les mêmes éléments : une fin idéale, des mouvements imaginés. L'idée d'une non-réussite possible y était même enfermée. L'hésitation entre différents moyens implique la possibilité qu'aucun d'eux ne soit le meilleur, le soupçon qu'aucun d'eux peut-être n'est bon; d'autre part l'idée des suites possibles, derrière l'action accomplie, dresse un obstacle à l'action imminente. C'est ce caractère d'obstacle que la nouvelle forme, la volonté, fait mieux paraître. Si, par suite de circonstances extérieures ou d'une énergique intervention instinctive, l'obstacle est immédiatement écarté, l'action se poursuit comme devant, après avoir frôlé, pour ainsi dire, sans la mettre en branle, la volonté. Mais si l'obstacle demeure, tout change; déjà nous remarquons sa présence aux valeurs émotionnelles qu'il sus-

1. Il va sans dire que nous n'avons pas la prétention de donner des équivalents français à ces mots : *Streben*, *Begehren*, *Verlangen*. Mieux que le mot français que nous leur avons accolé, l'analyse du fait psychologique qu'ils désignent nous aide à comprendre la signification qu'Avenarius prétend leur donner.

cite, à l'inquiétude qui nous trouble, à l'impatience qui nous prend, à l'oppression qui nous étreint.

Les moyens destinés à écarter l'obstacle qui s'interpose entre notre plaisir et la fin que devance ce plaisir, nous les désignerons sous le nom de moyens d'élimination : comme nous l'avons vu, il se peut que ces moyens s'en prennent aux conséquences de l'action accomplie; en d'autres termes, s'ils éliminent la résistance qui paralyse l'action, ils paralysent aussi bien les attaques que déchaîne ou pourrait déchaîner l'action accomplie. *Begehren*, *Verlangen*, les degrés jusqu'à présent constatés de la série affective réapparaissent dans le vouloir.

L'analyse de ces moyens d'élimination nous y montre tous les éléments du complexus actionnel; la direction, la forme, la réussite du mouvement (tous ces caractères se règlent naturellement d'après la nature de l'obstacle). Le virtual, la caractéristique motrice, y est présent aussi à une plus haute puissance. Il n'est plus seulement, comme dans l'aspiration, effort, il est l'effort aux prises avec l'obstacle, c'est-à-dire la force, le pouvoir. Les phénomènes moteurs mis en jeu se présentent sous forme d'effort luttant contre des difficultés avec des alternatives de victoire et de défaite, c'est-à-dire sous forme de force ou de faiblesse, de pouvoir ou d'impuissance. Cette force, qui, dans les actes les plus simples, est toute physique, peut, dans des séries plus complexes, prendre le caractère moral, esthétique.

Mais si la présence de l'obstacle suscite l'empêchement, la gêne, sa disparition s'accompagne d'un vif sentiment de délivrance. Le repos qui suit cette délivrance est la liberté. Ce sentiment de délivrance, de liberté, qui s'attachait au moyen d'élimination sous sa forme la plus grossière, demeure fidèle à ses formes plus subtiles. Le pouvoir a le caractère de la liberté.

Aux prises avec l'obstacle, ce pouvoir peut prendre deux formes bien différentes. Si les moyens d'élimination pressentent ou constatent leur insuffisance, le vouloir se brise à l'obstacle, demeure impuissant, est impuissance. Il s'évanouit en la vanité du souhait : on ne peut, on voudrait. Le souhait est parent du désir, mais c'est un désir qui désespère et qui s'évapore en langueur. Si, au contraire, le virtual se manifeste comme pouvoir, l'obstacle écarté, vaincu, laisse place à la volonté. La force s'affirme comme libératrice, comme libre. Plus ce sentiment d'être libre est présent dans le pouvoir, plus le vouloir a l'aspect de la liberté.

Tel est le schème de cette série affective-appétitive. Elle prétend n'admettre entre les actes qui la constituent qu'une différence de complexité, de façon à ramener tous les faits, tous les groupements de faits qu'elle étudie à des types d'oscillation simples et invariables, qui ne se distinguent que par la composition et par la quantité. En ce sens, en tant qu'elle impose une économie des hypothèses, qu'elle force à réduire la masse des faits à des lois, à des formes aussi peu nombreuses que possible, la critique stimule l'analyse psychologique et la guide en cette poursuite du mécanisme de la vie mentale jusqu'aux derniers éléments.

Avec l'étude de la série affective, nous avons terminé l'étude des séries simples de valeurs E. Les phénomènes nombreux qui viennent ensuite se ramènent à ce que nous avons appelé les séries vitales d'ordre supérieur. Les faits que nous avons constatés étaient présents dès le début de la vie psychologique : au contraire, les ordres supérieurs renferment les formes les plus hautes de la connaissance. Ce n'est pas que les faits d'ordre appétitif n'interviennent souvent dans ces sphères supérieures; la vie mentale n'est pas divisée en compartiments, coupée en étages. Les séries d'oscillations les plus complexes admettent en leur trame des séries plus simples; mais la méthode nous ordonne de distinguer celles-ci de celles-là.

Les séries d'ordre supérieur suivent les divisions de la série vitale indépendante (terme initial, médial, final). Au premier terme répond la position d'une chose comme conçue, comme connue. Au deuxième terme la négation de cette chose, l'apparition d'un élément nouveau; au troisième terme le retour à l'élément premier, la suppression de l'oscillation et de la série; ce qui n'interdit naturellement point qu'à cette série succède une autre dont le premier terme sera précisément le dernier terme de la première série. Cette sorte de dialectique, il nous faut bien dire le mot, quoique Avenarius s'en garde, est la forme de la connaissance. Le rythme qui l'entraîne est cette oscillation de A′ à A″ en passant par non A; mais ces éléments rythmiques ne sont pas de forme purement abstraite. Ce qu'il y a de curieux dans la thèse d'Avenarius, c'est que ce procès dialectique n'est pas pour lui un pur mécanisme intellectuel. Cette série n'est pas une série abstraite, au delà de toute psychologie. Les termes qui la composent n'ont pas la valeur immuable et mathématiquement appréciable de moments logiques. Ils sont de caractère logique, soit; mais il s'y attache une masse de nuances émotives, qui, susci-

tées par eux, se groupent alentour et projettent des couleurs changeantes. Dans la langue d'Avenarius, selon la valeur de l'*Affektional* qui accompagne ces valeurs logiques, elles présentent un grand nombre de caractères différents, sans être pourtant des affections. Ainsi, le second degré de la connaissance, qui s'oppose au premier comme quelque chose d'autre, comme une nouveauté, n'en est pas la pure négation, l'abstrait contraire : suivant les circonstances, suivant son contenu, le moment où il est posé, la place qu'il occupe au sein de la grande vie vibratoire, il est regret, sentiment de l'inattendu, du rare, du surprenant, du déconcertant, de l'énigmatique : il est obscurité, effroi. En d'autres termes, si des lois d'oscillation règlent le développement de la connaissance, il faut se garder, par une interprétation trop sèche de cette thèse, de tomber en deux erreurs. La première serait de faire tenir toute la connaissance dans cette série la plus simple de toutes, dans ce pur schème : connu, inconnu, de nouveau connu. Si telle était la prétention d'Avenarius, sa théorie serait enfantine. Ce qu'il veut dire, c'est que le propre de la connaissance, c'est que cette forme rythmique gouverne la totalité des valeurs E; le premier terme de l'oscillation peut être, par conséquent, tour à tour chacune des valeurs E (aux différentes périodes de la vie humaine ou de l'humanité; ce sont des valeurs E différentes qui commencent le procès de la connaissance; en d'autres termes, à l'humanité tout l'esprit est problème, mais à mesure qu'elle se développe elle pose différemment l'énoncé : tout fait psychique, toute idée est apte à susciter une longue suite de contradictions au terme de laquelle elle reparaît sous sa forme première d'affirmation). La position de ce premier terme n'est naturellement pas indifférente, *ad libitum* ni en l'individu, ni en l'espèce : elle est sévèrement conditionnée par des lois de succession logique que nous aurons à étudier plus tard.

La seconde erreur, nous y avons déjà fait allusion : elle consisterait à considérer tout ce procès comme une pure forme abstraite : au contraire chacun des termes de cette série est complexe et concret : il se présente au sein de séries secondaires dont il est la valeur centrale.

Nous avons vu plus haut que toute valeur E dépend de l'état terminal (*Endbeschaffenheit*) du système C. Elle apparaît lorsque le système C se trouve dans l'état terminal de la plus grande préparation; elle répond à cet état d'accoutumance par les caractères

« être, posé, connu, certain ». En d'autres termes, le système C, qui s'adapte au milieu, répond au milieu d'abord par des oscillations positives, qui ont pour dépendantes des affirmations. Toute variation produit un état de moindre adaptation, de moindre accoutumance : la dépendante, affectée d'une moindre valeur usuelle, est un moindre être, un moindre connaître, et si la grandeur de l'oscillation est suffisante, un non-être, un incertain, un inconnu. Si le système C s'affirme jusqu'au bout, se maintient contre cette diminution de sa valeur de conservation, la série se ferme : le dernier terme qui correspond à cette réaffirmation de C à l'égard du milieu, a cette réadaptation de C, est une nouvelle valeur d'adaptation, d'affirmation, de nouveau un être, un connaître.

En d'autres termes, sans que la connaissance soit une modification de C, elle dépend de C à ce point que tout se passe comme si elle en était une modification. Le système C se comporte à l'égard du milieu comme un pur organisme; à aucun moment Avenarius n'en fait un organisme pensant; mais à son attitude envers le milieu correspond une valeur psychique, qui varie avec elle, qui l'exprime en quelque sorte (abstraction faite du sens métaphysique que le mot expression a parfois reçu). Or le premier acte du système C, c'est son affirmation au sein du milieu : le terme qui y répond dans l'ordre de la connaissance, le premier terme de la connaissance, est une affirmation, une position; l'affirmation psychologique suit cette affirmation biologique, la position logique exprime cette position de C dans le milieu. La variation oscillatoire qui dérange cet état d'adaptation, qui introduit dans la vie de C l'élément nouveauté, a pour dépendante un moment nouveau, un moment autre; enfin l'affirmation de C à l'égard de ces conditions nouvelles, son maintien *contre* le milieu, a pour dépendante une affirmation nouvelle qui s'oppose au précédent moment, le maintien de l'affirmation première à l'encontre de la négation, la position à nouveau du même après élimination de l'autre. Le procès dialectique se ramène en dernière analyse à la biomécanique, la vie logique à la vie cérébrale. Ce n'est pas par une nécessité logique, seulement logique, que l'affirmation précède la négation et se pose après elle : ou si l'on veut, c'est par une nécessité logique qui a sa condition dans une nécessité biologique. Il suit, en second lieu, de cette théorie, que ces termes, en apparence irréductibles, qualitativement différents : affirmation, négation, même et autre, que ces moments dialectiques

insolubles, ces *contraires* se ramènent au fond à des variations quantitatives, à un plus et à un moins. C'est un plus et un moins biologiques qui conditionnent ce plus et ce moins logiques. L'*autre* est constitué par une adjonction ou une diminution d'éléments, par une complication ou une simplification : suivant les degrés de complication, il varie de l'être au non-être. Si nous avons parlé de dialectique [1] (mot qu'Avenarius n'eût point admis et qui a pourtant large place en son système), c'est ainsi qu'il faut entendre la dialectique avenarienne : elle est avant tout quantitative.

En raison de cette oscillation le caractère « *connu* » se trouve dans le premier terme, celui qui précède la négation, et dans le terme qui le suit, dans le terme du repos. Ce rythme du connu au connu constitue les modifications du notal, c'est-à-dire la connaissance. Nous pouvons ainsi mesurer la place que la théorie de la connaissance occupe dans la critique, le rapport de la connaissance à l'expérience. Au contraire des philosophies qui font de la théorie de la connaissance la science des conditions de l'expérience, Avenarius fait de la connaissance un moment du développement de l'expérience, un groupe de séries entre les séries nombreuses qui font la totalité des valeurs E.

Le connu se développe et se pose sous forme définitive en le terme final; mais après s'y être arrêté il entre comme terme premier dans des séries supérieures sous forme de connu à connaître, c'est-à-dire d'inconnu partiel. A cet inconnu partiel s'oppose le vouloir connaître : à ce vouloir connaître un nouveau connu définitif (fût-ce le connaître, l'impossibilité de connaître). Le processus intellectuel atteint un terme et se satisfait au moins pour un instant.

Cette connaissance terminale est solution (en même temps que disparition d'un inconnu, la solution est délivrance d'un poids, d'une gêne : il n'y manque point ces séries affectives qui accompagnent les degrés de la connaissance : à chaque problème on se sent dépaysé : *jedes echti Problem ist eine art Heimweh*. La probléma-

1. Il n'y a pas à s'étonner de voir, à ce moment du système, la dialectique paraître dans toute sa force. Avenarius l'a mise en la racine même de son empirisme et elle se développe en lui à l'état latent jusqu'au moment où elle l'étouffe. Cette succession d'oscillations positives et négatives dont il fait la texture de la vie cérébrale, dont il compose le système, qu'est-ce autre chose qu'un rythme dialectique? Comme nous venons de le montrer, la biomécanique commande et règle la dialectique avenarienne, simplement parce qu'elle est une dialectique réduite à son expression la plus simple, un schème dialectique, si l'on peut parler ainsi.

tisation est le passage du premier terme au terme médial : la déproblématisation, celui du deuxième terme au terme terminal. Problèmes et solutions s'appellent et se complètent. Ainsi l'on peut concevoir l'idée immense d'une science qui embrasserait toute la vie humaine depuis les rythmes les plus simples qui sont à la base du moindre mouvement, jusqu'aux opérations les plus complexes de la connaissance. Cette science serait un système de la pure expérience : elle va bien au delà de la Critique, qui ne peut lui servir que de propédeutique.

Enveloppant toute la théorie, cette science envelopperait par là même toute la pratique. La série pratique et la série théorique ne diffèrent point de nature : elles sont formées des mêmes éléments, les moments des deux procès sont les mêmes. Le caractère appétitif est pratique ou théorique selon qu'il a pour moyen l'action ou la connaissance. Elles se distinguent en tant que l'on se pose un but en nous ou hors de nous, en tant que les modifications qui les constituent s'achèvent dans l'individu (modifications endosystématiques et ectosystématiques). Si tout problème contient une question, toute question ne signifie pas un problème : certaines questions posent un devoir.

La série vitale dépendante d'ordre supérieur s'étend ainsi des formes les plus élémentaires de la connaissance aux formes supérieures, des problèmes les plus simples aux plus compliqués. Comme le système C elle est assujettie aux différences de milieu et de conditions : pour un individu dans telles conditions, telle valeur E est un problème qui pour un autre est solution : toute valeur E, nous l'avons dit, peut devenir dans des circonstances données problème ou solution d'un problème; par suite toute valeur E peut entrer dans l'expérience individuelle, ou dans la totalité de l'expérience humaine, comme problème ou comme connaissance.

Aussi quelque certitude que présente une affirmation quelconque, elle n'est pas le terme définitif d'une série vitale d'ordre supérieur. Fût-elle pour un individu le terme qui supprime absolument une différence vitale, dans l'histoire de la civilisation elle peut reparaître comme occasion d'une différence vitale. Ce qui disparaît d'un système C peut reparaître en les systèmes C d'ordre plus élevé (ΣC).

Nous ne suivrons pas Avenarius dans son analyse du système C d'ordre supérieur. Nous n'examinerons que deux cas particuliers de cette étude, à vrai dire les plus intéressants : la définition de l'ex-

périence et le concept de l'univers (*Weltbegriff*). Le lien qui unit ces deux problèmes à la théorie des systèmes C d'ordre supérieur est double. D'une part c'est la totalité des systèmes C et non un système C individuel qui contribue à la formation du concept de l'univers et à l'élaboration de l'expérience. D'autre part cette totalité de l'univers pensant tend, comme tout système C, à la suppression des oscillations, c'est-à-dire à un état d'équilibre. Cet état d'équilibre est exprimé par un concept stable, qui, étant invariable, est le plus haut objet de la pensée humaine, « un multiponible du plus haut degré [1] ». Ce concept stable auquel tend ΣC est précisément le concept universel, c'est-à-dire le concept de l'univers, lequel concept enferme l'expérience purifiée de toutes valeurs étrangères.

Nous avons dit au début de cette étude que l'analyse de l'expérience était la tâche de la critique de la pure expérience : elle en distinguait immédiatement deux formes, la forme synthétique et la forme analytique, l'expérience au sens large et l'expérience au sens restreint. Au sens large tout est expérience, c'est-à-dire que l'expérience comprend la totalité du donné, du constaté, les pensées aussi bien que les choses, les chimères aussi bien que les réalités. Tout ce qui est est expérience. Expérience et Etre coïncident. C'est ainsi que la réflexion définit primitivement l'expérience : telle est l'expérience qu'enferme la coordination principale. Au sens étroit l'expérience n'enferme que les données qui satisfont à des conditions déterminées. A mesure que l'analyse nous permet de déterminer ces conditions, le second sens de l'expérience tend à prévaloir : la distinction porte sur les valeurs E qui dépendent de C et de R à la fois, c'est-à-dire du système C et du milieu, et celles qui dépendent uniquement des oscillations secondaires du système C : c'est-à-dire qu'elle sépare les faits psychologiques qui reposent sur des affections périphériques de ceux qui n'ont pour condition que des vibrations cérébrales. Les premiers seuls peuvent être dits empiriques, pure expérience. Le concept confus et indéterminé de l'expérience fait place, au terme de la critique, au concept distinct et déterminé. La critique, en revenant à l'expérience, ferme le cercle qu'elle ouvrit en partant de l'expérience; mais, comme nous l'avons déjà dit, elle trouve au terme de son analyse l'expérience analytique, alors qu'elle était partie de l'expérience synthétique.

1. *Critique*, II, p. 371.

Comme l'expérience, la critique amène à une définition fixe, à cet état d'équilibre auquel le système C aspire à travers ses oscillations, le concept universel. Par l'élimination progressive des concepts instables, les systèmes tendent à une constante. Ils enferment tous un concept universel (*Universalbegriff*, c'est-à-dire au fond l'idée de la totalité du donné) et des concepts accessoires (*Beibegriffe :* les différents principes qui sont mis en avant pour expliquer ce donné). A mesure que les systèmes se perfectionnent, les concepts accessoires disparaissent. La diversité des solutions possibles est infinie. La solution définitive est unique : il n'y a qu'un système définitif c'est celui qui, sans faire appel à des hypothèses non empiriques, *décrit* la totalité du donné comme totalité et comme donné, c'est-à-dire sans fausser le caractère sous lequel il se présente et sans y ajouter d'éléments étrangers, sans y soustraire quoi que ce soit qui lui appartienne, ce qu'Avenarius exprime en ces termes : un concept universel avec concepts accessoires de la valeur zéro [1]. De cette diversité infinie de solutions possibles à l'unité de cette solution définitive, la marche est continuelle, l'effort constant. L'élimination progressive des éléments hétérogènes, des composantes étrangères est l'instrument de ce progrès : à travers les différences vitales, par la suppression progressive de ces différences, le système C tend à l'équilibre et au repos. Avenarius n'expose point dans son détail cette élimination progressive : il se borne à marquer les règles auxquelles elle obéit : nous trouverons du reste de plus amples détails dans la théorie de l'introjection.

Il y aurait trois manières d'exposer ce développement des systèmes.

1 Une méthode logique : énoncer tous les concepts de l'univers concevables, en distinguant chaque terme de la série du terme précédent par le nombre plus petit de concepts accessoires qu'il enferme. En d'autres termes construire tous les systèmes possibles en les rangeant par ordre de simplicité, c'est-à-dire par ordre de simplification croissante, le plus simple, le plus un, le seul un, étant aussi le seul définitif.

2° Une méthode historique : exposer les systèmes comme ils se sont produits dans le cours des temps.

3° Une méthode critique : confronter les deux séries précédentes ;

1. *Critique*, II, p. 375 et suiv.

transporter les systèmes historiques à la place que chacun d'eux occupe dans la série logique. Il est évident que tout accroissement de la série historique qui ne continue pas la série critique n'approche pas l'évolution historique du concept le plus stable qu'il soit possible de penser [1]. La méthode critique nous fournit une mesure pour juger de la valeur d'un système historique, en nous permettant de le rapporter à un système fixe que détermine une unité absolue.

Il suffira de tracer à grandes lignes le rythme d'évolution du *Weltbegriff*. En somme, cette évolution coïncide avec celle de la Critique. Au début, le *Weltbegriff* comprend la totalité de l'expérience sous la forme de l'expérience, c'est-à-dire avec le caractère empirique. Puis, peu à peu, une série de réalités antérieures, c'est-à-dire de choses connues antérieurement pour des réalités sont extraites de l'expérience, projetées au dehors d'elle, au-dessus d'elle. Après avoir traversé cette phase non empirique, le *Weltbegriff* revient peu à peu, par l'élimination de toutes valeurs étrangères, à l'expérience, à une forme empirique encore, à une expérience, mais cette fois à l'expérience purifiée. Avec l'admission de valeurs indépendantes (de l'expérience) avait commencé ce procès qui transforme la caractéristique positive affirmée au début de la connaissance. « L'élimination progressive qui conduit le positif « être connu » des valeurs indépendantes à travers l' « apparent » jusqu'au « n'être pas connu », prescrit aussi au positif « être » le même sens d'évolution négative à travers le « paraître » jusqu'au « non être » [2]. En d'autres termes, après avoir admis comme donnée, comme étant, comme certaine, comme connue, la totalité de son expérience; après l'avoir prise comme elle se donne, qu'on nous passe l'expression sans y chercher malice, la réflexion humaine en transforme une partie en réalité ultra sensible, supra empirique : ces réalités hyperempiriques se développent dans un sens négatif, c'est-à-dire perdent peu à peu tous les caractères de l'être et de l'intelligibilité, s'évanouissent sans laisser de traces. L'élimination progressive de ces valeurs ramène peu à peu la réflexion à une conception à la fois positive et certaine de l'expérience. Ce procès s'accomplit entre l'être et le non-être.

On pourrait ainsi distinguer 3 degrés d'évolution du *Weltbegriff* [3].

1. *Critique*, II, p. 381.
2. *Id.*, p. 401.
3. *Id.*, p. 406 et suiv.

1° Le *Weltbegriff* ne contient que de l'être qui est éprouvé (erfahren) ou qui a été éprouvé, ou peut l'être (*erfahrbar*); il n'enferme que de l'expérience.

2° Il entre dans le *Weltbegriff* du non éprouvé, c'est-à-dire du non empirique. Il contient par suite deux espèces d'être : l'être non empirique et l'être empirique.

3° Enfin par la complète séparation du non empirique d'avec l'être, le *Weltbegriff* se restreint à l'expérience.

Ainsi, en premier lieu, la connaissance est exclusivement expérience : à la deuxième période elle est partie expérience (expérience purifiée), partie non expérience. A la troisième période, elle est exclusivement expérience, mais expérience purifiée. « Le *Weltbegriff* évolue d'une expérience primitive exclusive à une expérience définitive exclusive, à travers des valeurs mêlées. La position de composantes libres d'expérience est un moment du développement de cette expérience primaire vers l'expérience définitive [1] ».

THÉORIE DE L'INTROJECTION [2].

Cette expérience primaire était contenue, nous l'avons vu, dans l'axiome empiriocritique, dans la coordination principale. A son tour la critique a pour contenu le détail des données de cette expérience tel que l'analyse le lui révèle. Or si l'analyse permet de découvrir des rapports qu'une observation superficielle ne saurait remarquer, elle n'ajoute rien à l'objet sur lequel elle s'exerce. Elle le développe sans le modifier. D'autre part cette expérience primaire est, suivant Avenarius, l'expérience de tout homme au début de sa vie psychologique. D'où vient alors que toute réflexion n'aboutisse pas nécessairement aux mêmes résultats que la critique; d'où vient, non la multiplicité des systèmes philosophiques (car l'expérience de chaque homme lui étant personnelle, c'est-à-dire ayant un contenu propre, il se pourrait faire que son *Weltbegriff* variât quant au contenu), mais leur radicale diversité; d'où vient, par exemple, que des systèmes opposent à l'expérience des données soi-disant non empiriques et fassent de ces données des conditions de l'expérience; d'où vient que les systèmes transforment la chose perçue comme chose, posée devant nous comme chose, en représentation en nous, pro-

1. *Critique*, II, p. 411.
2. *Der Menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1891.

jetée en dehors de nous; d'une façon plus générale, d'où vient que la philosophie tout entière, loin de confirmer l'expérience primitive, semble n'avoir pour tâche que de la contredire?

La question est double : 1° Quel est le rapport des systèmes philosophiques, pris dans leur ensemble, au système d'Avenarius?

2° Quel est le rapport des systèmes philosophiques, pris dans leur ensemble à l'expérience primitive.

La troisième autre question possible : Quel est le rapport de la critique, du système d'Avenarius à l'expérience primitive? faisait précisément l'objet de la Critique : notre étude antérieure nous a montré quelle solution la Critique lui donne : c'est cette solution d'ailleurs qui permet de poser les deux autres problèmes.

Or ces problèmes, au fond, la Critique ne les a pas résolus tous deux. Il est vrai qu'elle a rencontré sur sa route les systèmes, comme éléments partiels de la totalité des valeurs E, qu'elle s'est efforcée de les rattacher aux lois générales de l'expérience, d'en décrire les oscillations, d'en fixer le rythme : elle constate que, par l'effet des systèmes, la totalité de la connaissance empirique primitive s'est scindée en connaissance empirique d'une part, non empirique de l'autre; elle marque l'action et la réaction des deux éléments ainsi distingués, la disparition progressive de l'élément réel au sein de l'élément irréel, de l'être au sein du non-être, et enfin elle se donne elle-même comme un retour à l'expérience primitive, c'est-à-dire comme l'annulation des systèmes antérieurs, la négation de la négation, la réaffirmation de l'expérience. En supprimant ces éléments étrangers à l'expérience qui faisaient de l'être une apparence, elle retransforme l'apparence en être. Ainsi se trouve résolue en quelque manière la première question, ainsi se trouve fixé le rapport de la Critique aux systèmes philosophiques. Mais la deuxième question reste non résolue et du point de vue de la critique, insoluble. Les systèmes contiennent tout autre chose que l'expérience (qu'on la prenne comme primitive ou définitive), donc ils ne sauraient être des développements de l'expérience primitive; ils ont donc à leur principe une autre supposition, une supposition absolument autre, à savoir que l'expérience n'est pas l'expérience, que les choses ne sont pas choses. Or la seule variation que la Critique pourrait expliquer, dont la logique pourrait rendre compte, serait une variation logiquement nécessaire; d'après la Critique toute variation du *Weltbegriff* devait être une variation selon l'expérience : or il se

trouve que toutes les variations que les systèmes ont à leur base sont des variations contre l'expérience. Il faut donc que leur principe soit autre que l'expérience réelle : ils partent d'une expérience faussée, d'une pseudo-expérience : mais comme l'expérience primitive est propre à chaque homme, comment expliquer cette transformation, logiquement inexplicable de l'expérience vraie en fausse expérience? La théorie de l'introjection, en apportant une solution psychologique à ce problème, comble une lacune de la critique.

D'un mot, à tout individu l'expérience est donnée sous sa forme primitive et son développement intégral aboutit aux résultats de la critique; mais les systèmes diffèrent de la critique, s'y opposent; ils ne sauraient être le développement de l'expérience; ils ne partent pas de l'expérience comme telle; ils lui substituent autre chose que l'expérience. D'où vient la possibilité de cette substitution, et qu'est-ce que cette expérience substituée?

Au premier regard, il semble impossible d'admettre une variation de l'expérience, une falsification de l'expérience. Elle semble n'enfermer que du donné; comment se méprendre sur le donné? La réalité immédiate s'impose immédiatement à nous comme réalité; nous ne sommes point libres d'admettre à notre gré ou de rejeter quoi que ce soit des données immédiates de la conscience. Tout donné est par définition présent à la conscience sous la forme où il est donné. En tant qu'il nous est donné nous ne pouvons que le constater comme tel. Il semble que si l'expérience primitive est tout entière un donné, il soit impossible de la modifier, de la transformer. Elle s'impose à nous sous sa forme propre; elle est ce qu'elle est et rien d'autre. En tant qu'elle est un donné l'expérience est invariable.

Mais à l'examiner de plus près on constate qu'elle enferme encore une hypothèse. Le donné qu'elle contient, c'est la totalité des choses telles que je les trouve devant moi, et moi-même tel que je me trouve devant moi; « moi et le milieu nous sommes non seulement dans le même sens un constaté (*Vorgefunden*), mais encore nous sommes tous deux un ensemble constaté (*ein Zusammenvorgefundenes*) [1]. L'hypothèse qu'elle contient, c'est la signification amécanique que nous attribuons aux mouvements de nos semblables.

1. *Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie*, *Vierteljahrschrift*, 1894, 3e Heft.

Nous constatons que nos propres mouvements ont une valeur amécanique : c'est-à-dire nous ne les voyons pas seulement se produire dans l'espace, en réaction contre de certaines excitations, causant certains effets, tenant une place déterminée dans le vaste système mécanique de l'univers matériel; nous les sentons et nous constatons la présence simultanée de certains faits tels que besoin, plaisir, douleur; en d'autres termes, certains d'entre eux se présentent accompagnés de séries affectives et appétitives. Or nous voyons d'autres êtres accomplir dans des conditions analogues des mouvements analogues aux nôtres, prendre des attitudes semblables en face de sollicitations semblables. Nous attribuons à leurs mouvements une signification amécanique, au sens ci-dessus défini. Or c'est là une hypothèse, et, nous allons le voir, de cette hypothèse mal comprise, faite à faux, naît toute une série de falsifications et d'erreurs.

Est-ce à dire que de prime abord l'on doive éliminer cette hypothèse? certes il est possible de concevoir un monde purement mécanique, un univers de fantômes, dont notre propre individu serait le seul vivant. Mais si l'hypothèse amécanique est, dans son caractère formel, différente de l'expérience, dans son caractère matériel, par son contenu, elle s'accorde avec elle : en d'autres termes, si elle n'est pas vérifiable; si elle ajoute au donné une supposition, à la réalité immédiate une réalité obtenue par une conclusion, c'est-à-dire une réalité indirecte; du moins le contenu de cette supposition n'est point différent du donné, puisque je me borne à admettre pour mon semblable (*mutatis mutandis*) la même expérience que la mienne. La différence de la partie empirique et de la partie hypothétique de mon expérience naturelle est ainsi la différence de ma propre expérience à l'expérience étrangère : ces deux expériences sont diverses, mais non point autres. De plus cette hypothèse est spontanée et en quelque sorte naturelle : ainsi elle est en quelque sorte partie intégrante de mon expérience naturelle. La repousser ce serait contredire l'expérience plutôt que d'y obéir.

Le développement logique de cette hypothèse donnerait la proposition suivante : Le rapport qui existe entre mon semblable M (*Mitmensch*)[1] et son milieu, et par conséquent le rapport qui existe entre M et moi-même en tant que je fais partie de son milieu, enfin

1. *Der naturliche Weltbegriff*, 25 et suiv.

entre M et soi-même, est le même qui existe entre moi et mon milieu, moi et M, moi et moi-même. Or, nous l'avons vu, je suis terme central d'une coordination principale dont le second terme est le milieu comme système des choses qui me sont données. En d'autres termes, je trouve devant moi la totalité des choses comme perceptions et représentations, et moi-même je me trouve devant moi comme groupe de perceptions et représentations. Si M fait partie de mon expérience, je le trouve devant moi, je le constate comme tout autre objet de mon entourage. La seule différence c'est que j'attribue à ses mouvements une signification amécanique, c'est-à-dire que je le considère lui aussi comme terme central d'une coordination principale dont le terme secondaire peut être un objet quelconque ou à l'occasion ma propre personne.

Telle serait la conclusion logique de l'hypothèse empiriocritique; voilà tout ce qu'elle enferme, et si l'on s'était borné à extraire ce qu'elle contient, jamais l'expérience n'eût été fausée. Mais ce n'est point ainsi que les choses se passent. Cette hypothèse a servi de prétexte à l'introjection, c'est-à-dire qu'au lieu de laisser les choses comme nous les trouvons, de constater un univers devant nous et devant nos semblables, par une confusion de notre expérience et de celle d'autrui, nous avons peu à peu introduit l'univers en nous; nous avons anéanti sa réalité.

Avenarius décrit l'introjection sur les deux individus M et T : deux individus sont nécessaires pour en rendre raison, puisque l'introjection vient non de l'expérience personnelle de chacun de nous, mais de la confusion de cette expérience avec celle d'autrui.

Soit M et T deux individus. Soit R le milieu d'une façon absolue. M et T possèdent chacun le naturel *Weltbegriff*. Chacun d'eux ne trouve en soi-même nulle raison de la varier. L'erreur ne peut venir que de la réunion de M et de T.

M a devant soi son milieu, son expérience : il suppose T pourvu lui aussi d'un milieu d'une expérience; il donne à T une expérience; mais au lieu de procéder logiquement, de faire de T le terme central d'une coordination principale avec un milieu constaté « trouvé devant » (*Vorgefunden*) comme second terme, il dédouble l'expérience R en l'expérience que lui (M) a devant soi et celle qui appartient à T; il distingue des choses (qui sont son expérience à lui M), et des perceptions de ces choses (qui sont l'expérience de T); et il attribue à T l'une et l'autre expérience, des choses et des percep-

tions qui répondent à ces choses, une expérience extérieure, et une expérience intérieure.

Tel est, brièvement exposé, le mécanisme de l'introjection : confusion, on le voit, de mon expérience et de celle d'autrui, dédoublement de l'expérience primitivement simple en expérience intérieure et extérieure. A l'origine l'expérience de M se compose de deux éléments : choses et pensées, c'est-à-dire perceptions et représentations, deux groupes de valeurs, l'un et l'autre de nature empirique : ces deux groupes constituent le milieu de M, tel que M l'éprouve et le trouve devant soi. T, comme système de perception et de représentations, appartient à l'expérience de M ; mais ses mouvements signifient pour M autre chose que de purs mouvements. « Si cet *Autre* ne signifiait rien de plus pour M, sinon qu'avec ces mouvements il faut encore admettre un sentiment, un vouloir, un non vouloir, M serait resté sur le sol du naturel *Weltbegriff*. Il s'agirait pour lui de valeurs E en notre sens. Et il serait aussi sur le sol du naturel *Weltbegriff* en tant qu'il admettrait les valeurs E de T comme dépendantes de son milieu (celui de M), laquelle dépendance se laisserait dissocier en un rapport fonctionnel entre les éléments de son milieu (celui de M) et le système C de son semblable et un rapport analogue entre les modification du système C de son semblable et le contenu de ses énonciations (celles du semblable); et qu'enfin il accorderait à son propre système C le même rapport à l'entourage de son semblable et au contenu de ses propres énonciations (le même rapport) qu'il accorde au système C de son semblable[1] ».

C'est sur cet *Autre*, cette amécanique signification des mouvements de T, que porte l'introjection. M transporte en T sa propre expérience sous forme de perception et représentation; il fait de cette expérience introjectée l'expérience de T, tout en laissant subsister devant T l'expérience qu'il a gardée (lui M) sous forme de choses. Cette introjection s'accomplit sous l'aspect de l'expérience. M apprend par expérience (*erfährt*) que T a perception, expérience.

En suite de l'introjection, il y a d'une part les choses que perçoit T (qui sont l'expérience de M) et d'autre part la perception que T a des choses (qui sont proprement l'expérience de T, l'expérience introjectée). M localise en T la perception que T a des choses : il laisse en dehors de T les choses dont T a la perception : il donne à

1. *Der menschliche Weltbegriff*, p. 25.

T un monde intérieur et un monde extérieur. L'unité naturelle du monde empirique est brisée : au milieu — d'une seule pièce et donné tout d'un coup — se substitue le double monde du sujet et de l'objet : le monde intérieur de T est le monde en tant que M l'a trouvé devant soi et l'a ensuite projeté en T; le sujet est le T intérieur. Mais T fait à l'égard de M la série des raionnements que nous venons d'exposer : enfin M et T font chacun à l'égard de soi-même le même raisonnement : ils se confondent l'un avec l'autre : s'attribuent par une sorte d'introjection en retour le double monde dont chacun d'eux a doté l'autre. Pour M, par exemple, T a un monde extérieur et un monde intérieur : mais T est le semblable de M, ce qui signifie que M lui est semblable : M a donc comme T monde intérieur et monde extérieur. Au lieu de construire son semblable T d'après les données de sa propre expérience, M dédouble cette expérience, en projette une partie en T, laisse l'autre partie en dehors de T et enfin se construit soi-même, tel qu'il a construit T. A la réalité il ajoute une construction, et cette construction, en fin de compte cette fiction, il la substitue à sa propre réalité.

Il s'ensuit que la proposition « une connaissance vient de l'expérience » a pour M la même signification que cette autre proposition « une connaissance a son origine dans le monde extérieur, dans l'objet ». Et s'il se trouve des connaissances qui ne puissent être déterminées dans leurs qualités par un objet extérieur, elles ne viennent point de l'expérience; elles seront considérées comme indépendantes de l'expérience. C'est ce que l'analyse concrète de l'introjection va nous montrer [1].

Avant d'aborder le détail de cette analyse, nous pouvons d'un mot en indiquer le sens. Nous venons de le voir, l'introjection est un dédoublement de l'expérience primitivement une, dédoublement que nous opérons d'abord par rapport à nos semblables, puis par rapport à nous-mêmes. L'introjection pose en face des choses la perception des choses, alors qu'en réalité perception et chose sont termes synonymes qui n'ont qu'une valeur différente de position (*Positionalwerth.* La chose est la perception du point de vue de la connaissance). Mais en distinguant la perception de la chose, l'introjection réduit la perception à n'être qu'une représentation de la chose. C'est le développement de cette erreur centrale et son éli-

1. *Der menschliche Weltbegriff*, p. 32 et suiv.

mination progressive qui nous fait comprendre le développement de la philosophie. La chose tend de plus en plus à prendre le caractère représentation; le monde extérieur disparaît de plus en plus dans le monde intérieur, jusqu'au jour où par un artifice on fait sortir la chose de la représentation, le monde extérieur du monde intérieur, l'objet du sujet : de sorte que le monde réel serait fait de ces fils légers dont se tissent nos rêves.

Au plus bas degré de la culture l'homme admet que toutes choses sont des êtres comme lui, c'est-à-dire qu'il donne aux choses un dedans et un dehors et cela il l'admet comme expérience, il en fait l'expérience. L'analyse qui va suivre nous montrera comment ce dehors et ce dedans, indissolubles à l'origine, arrivent dans la suite des temps à se délier l'un de l'autre, à prendre une existence propre, à se poser comme âme, corps, réalité non empirique, réalité empirique. Nous étudierons cette évolution chez notre semblable T.

Dans le sommeil, si d'une part T cesse de répondre par des mouvements aux sollicitations du dehors, il peut par le rêve se sentir, se constater, se trouver dans un lieu éloigné. Il s'ensuit que, devant cette double constatation, nous dédoublons l'individu T en individu extérieur T_1 et individu intérieur T_2. Les conditions d'introjection ayant manqué, l'introjection elle aussi manque, et c'est à l'individu intérieur T_2 que nous rapportons la pensée et les mouvements de T_1. L'individu est constaté comme double; c'est là pour nous un fait d'expérience.

T_2 peut donc (par le rêve par exemple) quitter T_1 et y revenir : c'est ce que l'on entend par : Revenir à soi. Mais l'expérience nous montre, dans le cas de la mort, par exemple, que lorsque T_2 est resté un certain temps absent de T_1, T_1 succombe, se désorganise. Il s'ensuit que pour l'expérience primitive T_2 est non seulement la raison des mouvements et des perceptions de T_1, le possesseur de ces mouvements et perceptions, mais encore la raison de T_1 lui-même, le principe de sa vie. Au contraire, après l'anéantissement de T_1 il se peut faire que T_2, sous forme d'apparition ou de rêve, se montre à ceux qui l'ont connu : de là cette conclusion que T_2 n'est pas seulement indépendant de T_1, mais encore impérissable : de sorte que ce n'est pas la mortalité de l'homme, mais son immortalité qui est la primitive expérience.

T_2 est la raison du corps, le principe de l'existence corporelle : le corps est donc la demeure de T_2 : d'après le rapport où se trouvent

T_1 et T_2 on peut dire que l'âme est dans le corps ou en dehors du corps, le corps peut être conçu comme animé ou inanimé. (Les cosmogonies, les religions, développent et varient ce principe : le corps devient le séjour ou la prison de l'âme : l'existence corporelle une déchéance, une chute).

L'homme primitif étend cette série d'expériences à toute la nature : le monde est plein d'esprits : il se forme une connaissance, une science des esprits.

Le caractère propre de ce degré d'évolution, c'est que tous ces résultats sont caractérisés comme expérience, comme étant. L'étude des faits confirmerait ainsi la construction *a priori* de la critique : « L'évolution commence avec la position de la caractéristique positive : tout ce que la génération plus ancienne enseigne à la nouvelle est posé comme « être connu »; la génération ancienne en a fait l'expérience, et la nouvelle la fera[1] ».

Si notre analyse est exacte, il nous faut attendre que dans la suite des temps les caractères de deuxième degré d'évolution se poseront : c'est-à-dire les mêmes faits apparaîtront avec le caractère d'existence, d'être connus, mais ce ne seront plus des faits d'expérience : par exemple T connaît l'existence des dieux, mais il n'en a plus l'expérience. Il est en possession d'une connaissance non empirique; 1° en ce qu'elle n'est point caractérisée comme expérience, 2° en ce qu'elle n'a point son origine dans l'expérience. A la distinction antérieure, monde du dehors, monde du dedans, s'ajoute un nouveau terme dehors du monde, hors le monde; un nouveau sens d'extériorité apparaît : ce n'est plus assez du monde extérieur : extérieure au monde, telle se présente la nouvelle forme de réalité. A côté de l'expérience, de la connaissance empirique, prend place un autre genre de connaissance, la connaissance non empirique.

Mais les connaissances non empiriques sont en même temps non sensibles, supra-sensibles. En effet, entre ce monde extérieur et ce monde intérieur que l'introjection a fait apparaître, les intermédiaires semblent être les organes, les sens, les corps. L'expérience prend le caractère d'expérience sensible. Toute connaissance non empirique sera en même temps non sensible. Cette désignation non

1. *Critique*, II, p. 405.

sensible s'élève peu à peu jusqu'à devenir l'Hypersensible, le Suprasensible. La non expérience se dresse au delà de l'expérience.

Mais à mesure que l'intelligence s'affine, que la critique philosophique se fait plus pénétrante, ces réalités suprasensibles se dépouillent peu à peu des formes dont l'imagination les avait vêtues. Comme elles avaient perdu le caractère « expérience » elles perdent peu à peu les caractères « connaissabilité, intelligibilité ». Elles cessent enfin d'être des choses, disparaissent en vaine fumée. Une philosophie s'élève qui proclame la connaissance empirique. Toute connaissance commence avec l'expérience. Cette philosophie, la plus raffinée de toutes, semble-t-il, puisqu'elle est arrivée au plus haut degré d'élimination, au minimum d'introjection, partant d'erreur, est, dans sa forme, dans ses aspirations, une philosophie de l'expérience. Il se peut toutefois qu'elle ait gardé des systèmes antérieurs des résidus non empiriques : Toute connaissance est expérience, commence avec l'expérience, soit! Mais il y a peut-être des conditions de possibilité de l'expérience, qui, comme telles, la précèdent, au moins logiquement ; à ces traits généraux on a reconnu le kantisme.

En cette philosophie s'épurent les données antérieures : ce qu'on appelait l'expérience sensible, c'est-à-dire le produit des sens ébranlés par l'action des choses, devient le pur pouvoir des sensations, la sensibilité. Ce qu'on appelait l'expérience suprasensible, devient un suprême pouvoir, la raison capable de façonner des connaissances indépendantes ; enfin entre la sensibilité et la raison s'interpose l'entendement, pouvoir de lier, d'enfermer la matière grossière des sens. L'âme primitive s'est comme spiritualisée en ces pouvoirs : de même que la chose primitive s'est peu à peu évaporée en la chose en soi. La philosophie a reconnu peu à peu l'absurdité qu'il y a à distinguer la chose et la perception de la chose, l'impossibilité de faire mouvoir sur deux lignes différentes deux séries qui ne se répondent pas et doivent pourtant être en leur fonds identiques. La perception a pris peu à peu à la chose tous les caractères qui la déterminaient : isolée de la perception la chose est la chose en soi : elle n'a plus qu'un caractère logique, l'intelligibilité pure non différente de l'inintelligibilité. En même temps l'animisme primitif a laissé peu à peu échapper tous les attributs dont il revêtait l'être intérieur, l'âme, le sujet. Le sujet est devenu un pur pouvoir opposé

à la chose comme pure possibilité. Entre ces deux indéterminés, la perception, la connaissance sensible, l'expérience.

Mais avec son maximum de pression, l'erreur atteint son maximum d'élasticité. Avec la chose en soi s'anéantit le contenu réel du monde. Le sujet devient la source où nous puisons à nouveau la science du monde [1]. La chose supprimée il reste la perception et le sujet, c'est-à-dire la perception comme manière d'être du sujet, le sujet comme être de la perception. Si l'idéalisme est rigoureux et exact en tant qu'il supprime le dualisme de la perception et de la chose, il est faux en tant qu'il fait de la perception une perception en nous. Ce simple mot *en nous* fait la différence de l'idéalisme et de la philosophie d'Avenarius.

C'est par une introjection pour ainsi dire exaspérée que M est parvenu à la conclusion idéaliste; il s'est confondu non avec T pris en général, mais avec T_2, c'est-à-dire qu'il n'a gardé de ces deux expériences qu'il avait créées par une sorte d'évocation que l'expérience intérieure. La chose est devenue *sa* perception, c'est-à-dire perception en lui. La chose devient la représentation du sujet. Le monde est ma représentation.

Comme représentant de cette thèse idéaliste, Avenarius prend à partie Schopenhauer : il montre avec une grande finesse critique les difficultés de sa doctrine : comment il est impossible d'admettre dans le cerveau des modifications qui se terminent en images, lesquelles images — intérieures puisqu'elles sont localisées en l'organisme — ne peuvent être projetées au dehors que par l'action de la causalité. La doctrine est insoutenable : il est impossible d'expliquer les images par les vibrations cérébrales, la totalité des images — le monde extérieur — par un groupe d'images de mouvements : en mettant ces images dans le cerveau on explique le tout par la partie : on est réduit à faire appel à un pouvoir incompréhensible pour projeter au dehors ces êtres intérieurs. Les choses ne sont ni représentation ni représentation en moi. Le détail de cette identification de la chose et de la représentation est donné par les trois égalités suivantes :

Chose = perception
Perception = représentation
Chose = représentation.

1. Voir en même temps que le *Menschlicher Weltbegriff* et les *Bemerkungen* un curieux article d'Avenarius : *Uber die Stellung der Psychologie zur Philosophie*, *Vierteljahrschrift*, I, p. 471.

Or perception est plus vaste que représentation. Perception et représentation réunies constituent l'expérience : mais seul le mécanisme illusoire de l'introjection a pu mener à cette identification de la perception et de la représentation, à cette transformation du réel en idéal, de cette réalité objecto-subjective en pur état subjectif.

S'il nous faut résumer à grands traits les formes différentes que prend l'introjection au cours du développement philosophique, nous pouvons distinguer trois phases :

1° L'empirisme naïf (pour lequel tout est expérience, tout est dans l'expérience, donné comme expérience).

2° Le rationalisme naïf (hypothèse du suprasensible).

3° Le criticisme naïf (théorie du présensible. Doctrine de l'Apriori). Au début l'esprit a été le simple double du corps : il s'en est progressivement distingué jusqu'à s'y opposer : ainsi se sont créées les antinomies : étendue et inétendue, esprit et matière. Toute tentative de ramener l'un des deux termes à l'autre est erronée : de même qu'il est faux de les laisser subsister tous deux. La vraie expérience est au delà de ces contraires.

Il suffit d'avoir décrit l'introjection pour en montrer la vanité. Le fait même que nous en avons surpris le secret prouve qu'elle n'est pas nécessaire. Par son élimination rigoureuse nous revenons au naturel *Weltbegriff*. Ainsi l'étude des formes diverses qu'a prises l'introjection, c'est-à-dire l'histoire des systèmes, nous ramène aux résultats de la critique. Sans doute ce qui est condamné par la logique n'est pas encore destiné à disparaître, mais les systèmes en viendront pourtant peu à peu à se débarrasser de l'erreur originelle et la pure expérience sera restaurée dans son intégrité.

Dans la pure expérience le milieu et le moi sont également donnés ; ils sont partie intégrante d'un même système : ils sont constatés toujours ensemble et en même temps. Le moi qui constate son milieu et se constate soi-même n'est pas sujet de l'expérience, mais expérience ; de la même manière que ce que nous appelons chose est constaté, de la même manière aussi le moi se constate, et réciproquement ; nous ne nous percevons point au dedans de nous-mêmes par une sorte de sens interne, pas plus que nous ne projetons dans l'espace un complexus d'impressions visuelles localisées d'abord dans le cerveau. Pas plus que la chose n'est chose dans le moi, le moi n'est moi dans le moi. Moi et chose sont un « *Vorgefundenes*, » un « *Zusammenvorgefundenes* ». La synthèse du moi et des choses, du

moi et du milieu, constitue la pleine expérience. Cette pleine expérience précède toute science et en fait l'unité : toute science la suppose en tant qu'elle en étudie des déterminations partielles, c'est-à-dire en tant qu'elle a pour objet des expériences partielles. La pleine expérience est le centre du système de la science. Elle est l'expérience absolument une, élevée au-dessus de tout dualisme. Le sujet, la matière, pris absolument, ne sont que l'absurdité d'un terme central posé sans terme secondaire, ou d'un terme secondaire posé sans terme central[1]. Mais cette pleine expérience ne me donne-t-elle que moi-même et mon milieu, ou bien me donne-t-elle l'univers? Me donne-t-elle ma science ou bien la science?

Elle enferme, nous le savons, l'hypothèse de l'existence d'autres individus, d'un monde de la vie. D'autres êtres que moi s'opposent à des milieux autres que le mien : des expériences différentes quoique analogues étendent la réalité de l'univers. Mais à quelle condition est-il légitime d'admettre ces autres existences. Le sauvage fait de tous les êtres des êtres comme lui : la philosophie restreint peu à peu cette affirmation primitive, les dieux s'écroulent, les esprits disparaissent, l'humanité menace de s'anéantir. Quels caractères doit posséder un être pour que nous puissions légalement en faire un être comme nous, un vivant?

Nos analyses antérieures nous permettent de répondre : En tant qu'un objet quelconque peut être admis comme terme central d'une coordination principale, il peut être admis comme vivant, capable de sentir. Mais la condition d'où dépend la présence de l'élément sensation, valeur E, est la présence d'un système C. Tout être en possession d'un système C peut être considéré comme terme central d'une coordination principale. Ainsi se trouve réduit et déterminé par la science l'animisme primitif. Mais le système C semble être la propriété d'un petit nombre d'êtres dans la vaste enceinte du monde. La différence de constitution de C et des choses est-elle si absolue qu'on ne puisse concevoir un passage des choses à C, une transformation des choses en matière cérébrale? comme dit Avenarius, les modifications de la combinaison des éléments dits inanimés doivent-elles être considérées comme exclues de ce rapport de condition entre le système C et la valeur E, rapport qui constitue la coordination principale? Ou bien une transition est-elle concevable et les éléments inanimés

1. Voir pour tout cela et pour tout ce qui suit, la 3e partie des *Bemerkungen*.

du milieu peuvent-ils être considérés comme des conditions éloignées d'éléments et de caractères[1]?

En d'autres termes, si la dépendance des faits psychologiques de l'individu et du système C (substitution empiriocritique) nous contraint de restreindre le nombre des êtres à qui nous pouvons concéder la vie psychologique, ne pouvons-nous admettre du moins que les êtres dits inanimés sont capables de s'élever à ce degré par une série de transformations successives?

La psychologie, loin de nous interdire cette hypothèse, nous l'impose pour ainsi dire. Que seraient ces êtres capables de se transformer un jour en système C, sinon des *sujets* potentiels? Or ces deux qualités, sujet et potentiel, sont souvent réunies dans l'expérience. Nous pouvons considérer isolément des parties d'un objet sans cesser d'être sujets par rapport à l'objet tout entier, puisqu'il peut se faire que l'instant d'après nous le considérions à nouveau tout entier. L'analyse psychologique des faits dits inconscients ou de moindre conscience nous conduit à admettre des sujets potentiels. L'analyse biologique du système C, c'est-à-dire l'étude de son développement, de ses transformations successives, nous contraint d'admettre au delà de son existence actuelle son existence potentielle. Toute combinaison d'éléments inaminés peut être considérée comme en mouvement vers le stade C^1.

La science n'est donc point enfermée dans le moi individuel et éphémère : elle s'étend aux espaces les plus reculés, aux époques les plus lointaines. Un sujet assiste au développement du monde : c'est-à-dire que nous pouvons étudier les transformations de l'univers même avant l'apparition de l'homme, à condition de joindre à ces transformations un sujet qui en est le spectateur. L'univers et la science, sortis de la coordination principale, font le terme de la critique.

Conclusion critique.

Ainsi, au point de départ de l'empiriocriticisme : le moi et son corrélatif, un milieu tout individuel; au point d'arrivée : un milieu plus qu'individuel et son corrélatif, un moi plus qu'individuel. La science était au début la connaissance du rapport du moi individuel au milieu individuel : elle est à son terme la connaissance du rapport du moi en général au milieu en général, la science de l'univers. Comment

1. Voir les *Bemerkungen* (*Vierteljahrschrift*, année 1895, p. 129 et suiv.).

s'est fait dans l'empiriocriticisme ce développement? Y a-t-il contradiction entre les conclusions et les prémisses?

Comment le moi chose devient-il un moi sujet? Le moi chose, tel qu'Avenarius l'avait d'abord défini, semble exclure absolument le moi sujet. Le moi, durant toute la critique, n'est guère qu'un système de perceptions et de représentations, un groupe de choses constatées (*Vorgefunden*). Le milieu est un système de perceptions, un autre groupe de choses également constatées. Le moi et le milieu sont constatés ensemble. Ce caractère d' « être constatés ensemble », d'être donnés en même temps, constitue la coordination principale. « *Ich und Umgebung sind nicht nur beide im selben Sinn ein Vorgefundenes, sondern auch beide ein Zusammenvorgefundenes* [1]. »

Le moi ainsi défini est bien près d'être une chose, de se confondre avec le corps. Aussi voyons-nous la description du corps, en particulier de l'élément essentiel dans le corps, du système C, se substituer à l'analyse de la nature du moi. Le moi disparaît dans le corps, et le corps est bien près de disparaître dans le milieu. Car s'il s'en distingue, c'est : 1° par le double sens du tact; 2° par la constance de sa présence; 3° par la grande richesse de représentations et de perceptions qui s'y attachent, et non pas par la manière dont il est constaté ou donné. L'individu est donné dans le milieu, ou plutôt l'individu et le milieu sont donnés sur le même plan. L'individu est au fond, comme le définit R. Willy [2], que nous citerons parce qu'il résume ici d'une façon exacte et commode la thèse d'Avenarius : « un composé des parties constitutives de notre propre corps et des dépendantes qui en relèvent, lequel forme un tout et une unité relative au même sens que n'importe quel corps dans le milieu composé d'éléments divers. » Ainsi le moi ne s'oppose pas réellement au non-moi : il ne se pose pas en s'opposant au non-moi; il ne se pose pas en se posant et le non-moi. Il est donné — chose lui-même — dans un groupe de choses dont il est comme le centre. C'est un moi-chose, et toute science ne sera que l'analyse de cet objet et de ceux qui sont en relation avec lui; la science a la même mesure que notre existence. Le moi et son milieu sont tout l'univers. L'objectivisme avenarien semble avoir les mêmes conséquences sceptiques que le pur subjectivisme.

1. *Bemerkungen*, Art. I, par. 3.
2. R. Willy, *Das erkenntniss theoretische Ich und der naturliche weltbegriff* dans la *Jahrsschrift für Wissenschaftl.*, 1894.

Mais de même qu'en se compliquant le subjectivisme arrive à construire un sujet assez large pour qu'il s'y joue un univers, de même la philosophie d'Avenarius, en étendant sa thèse initiale, développe un vaste monde d'objets et porte au loin les limites étroites que la coordination principale semblait lui imposer.

Le premier degré d'extension de cette thèse est marqué par l'affirmation d'autres individus, d'autres moi. C'est là une hypothèse contenue dans l'axiome empiriocritique, une affirmation spontanée récusable sans doute, mais que tout porte invinciblement à admettre. D'ailleurs elle ne modifie point l'expérience ; elle se borne à admettre des expériences analogues à la nôtre, des individus semblables à nous. La critique élargit ainsi le champ de l'expérience individuelle en y ajoutant le champ des autres expériences. Elle ne modifie point l'expérience primitive, puisque ces expériences qu'elles lui ajoutent lui sont en tout semblables.

En second lieu, Avenarius remplace dans la coordination principale l'individu par le système cérébral ; c'est la substitution empiriocritique. Cette substitution a d'abord le mérite de réglementer l'hypothèse précédente. Si le système C est la condition *sine qua non* des valeurs E, il n'y a lieu d'attribuer des valeurs E, c'est-à-dire la vie psychique, qu'aux êtres pourvus d'un système nerveux. D'autre part, puisque les éléments du milieu enferment la possibilité, la potentialité du système cérébral ; puisque leur évolution peut aboutir au stade C, il y a lieu d'admettre des systèmes C potentiels et par suite de reculer indéfiniment les limites de l'existence et de la science. La science s'empare de la totalité des temps et des espaces. La vie n'est plus notre vie, mais la vie universelle. La coordination principale s'est distendue à l'infini.

Ainsi l'empiriocriticisme semble s'adapter aux exigences de la science, arriver par un développement régulier à ses conclusions.

Mais, d'une part, des doctrines empiriques reprocheront à cette théorie d'être inexacte ; car, disent-elles, il n'est pas vrai que l'individu se pense à côté de chaque objet ; la science fait abstraction du sujet qui n'est pas contenu constant de l'expérience, mais produit de la réflexion logique. Sinon, les recherches qui vont au delà de l'existence de l'individu humain seraient impossibles [1]. D'autre part, n'est-ce

1. Wundt, *loc. cit.* Nous ne croyons pas que cette objection soit fondée. Avenarius semble y avoir répondu implicitement dans les *Bemerkungen*. D'autre

pas par une déformation inaperçue de sa théorie qu'Avenarius a pu mettre son système en accord avec la science; ce spectateur idéal de tous les temps et de tous les Univers, ce sujet à l'origine, ce « je » avant l'individu, qui n'a comme contraire que le milieu avant le milieu, ressemble-t-il encore au moi-chose tel que la Critique l'avait défini. Et si le moi-sujet se pose explicitement au terme de l'Empiriocriticisme n'était-ce pas qu'il était présent explicitement à toutes ses phases? Ce caractère d'« être trouvé », d'être donné de notre personne à la fois et de l'expérience, n'a de sens et de solidité que par la supposition inconsciente d'un sujet qui pose personne à la fois et expérience. Certes la théorie d'Avenarius est profonde en un sens : le moi comme système de phénomènes est donné au même sens que le milieu comme système de phénomènes. Mais le donné se ramène au fond à la position. La Critique suppose avant elle une théorie qu'elle ne formule pas, une doctrine du sujet pur. Elle est conduite peu à peu à modifier son moi-chose d'après ce type. Elle obéit aux exigences de la logique et à celles de la science, qui postule, elle aussi, un sujet qui ne soit ni chose ni personne.

Du moins était-il exact de définir ce moi-chose par le système C, de remplacer dans la coordination cérébrale le sujet, l'individu humain, par le cerveau? En d'autres termes la supposition empiriocritique est-elle valable et permet-elle d'expliquer intégralement l'expérience?

De cette masse considérable de perceptions et de représentations dont le système constitue l'individu, Avenarius, au début de la Critique, isole un groupe bien caractérisé : les valeurs E, les faits psychologiques qui répondent au milieu, à l'excitation, c'est-à-dire les affections, les sensations, les résidus sensoriels laissés dans l'organisme d'un mot les éléments que la psychologie ordinaire combine pour expliquer la perception. Or, ces valeurs E qui dépendent médiatement du milieu, dépendent immédiatement de la partie essentielle du système nerveux, le cerveau, le système C. C'est donc à des modifications du système C qu'il faut rattacher en dernière analyse les valeurs E. Certes cette proposition a une valeur générale et formelle; mais elle n'est vraie qu'en général. Il reste à déterminer quels faits psychologiques sont réductibles à tels phènomènes cérébraux.

part, ne semble-t-il pas que ce sont les philosophies du moi qui donnent à la science la base la plus solide?

Or il semble que seule la méthode expérimentale puisse résoudre cette question de fait : car comme il n'y a entre les deux séries qu'un rapport fonctionnel et que par suite aucune observation, si subtile qu'elle puisse être, ne les trouvera l'une dans l'autre, la méthode des variations seule pourra nous livrer quelques résultats fragmentaires. Mais Avenarius a compris que par ce moyen il n'atteindra que des résultats discutables et partiels. Or la Critique veut être une science de la totalité des formes de l'Expérience, et comme telle déterminer de façon complète des rapports nécessaires. Pour résoudre ce problème que la psychologie physiologique seule semble être en état de résoudre, n'est-il pas d'autre procédé?

Ne pouvons-nous, par exemple, abstraire du système C les propriétés physiques qui le constituent pour garder les caractères logiques qui le déterminent. La science formelle du système cérébral, la biomécanique, répond aux exigences de la Critique.

A vrai dire que peut être une telle science. La position de C en général n'a comme conséquence que la position E en général; la position des modifications de C en général n'a comme conséquence que la position des modifications de E en général. Pour que l'on pût établir les lois du rapport des modifications de C aux modifications de E, il faudrait analyser les faits où ces doubles modifications apparaissent comme conditionné et comme condition, absolument comme pour établir le rapport de E à C, Avenarius a dû analyser les faits élémentaires où C apparaît comme la condition nécessaire de E. Il faut donc déterminer par expérience cette double série de modifications et leur rapport. Que seraient des modifications formelles du système C? Ainsi comprise la biomécanique est une scolastique cérébrale et non une science de la vie cérébrale. Cette erreur apparaît du reste au principe. Toute modification de C, dit la Critique, peut-être exprimée par la formule $C + \Delta C$: c'est-à-dire que toute modification de C est un accroissement que l'on peut exprimer sous forme mathématique. Pour qu'il en soit ainsi, il faut : 1° que C soit une synthèse de termes homogènes analogues à des quantités ; 2° la modification de C étant définie $C + \Delta C$, il n'y a lieu d'en retenir que la formule mathématique qui l'exprime : le changement physiologique, la modification cérébrale, la modification vraie peut être ce qu'elle voudra; ce qu'Avenarius nous dit en propres termes. Mais c'est couper tout lien entre le cerveau et le symbole qui prétend le

représenter; c'est substituer à la description la pure construction : enfin et surtout c'est construire sur rien.

Mais la théorie avenarienne s'enferme-t-elle dans cette symbolique du système C? La critique admet que les modifications de C dépendent non seulement de ΣR, mais encore de ΣS, c'est-à-dire du milieu conçu à la fois comme système d'excitations et comme système de matières nutritives. Il constate encore que fR et fS s'opposent, c'est-à-dire que le travail et l'assimilation sont en valeur inverse; il en conclut qu'à travers les oscillations qu'engendre la variation de ces quantités opposées, C tend à un état ou fR et fS seraient égaux, à un maximum vital. Or ces oscillations sont purement les modifications de C. La théorie des oscillations a donc une base expérimentale : l'antagonisme de fR et de fS. La lutte de ces éléments fait la vie cérébrale, comme la lutte des contraires fait la vie de l'esprit.

La théorie est bien vaste pour une base aussi étroite. Admettons que les formules dont se sert Avenarius correspondent à des réalités biologiques, disons avec lui que l'inéquation

$$fR + fS > 0$$

exprime une différence vitale et que toute différence vitale implique une action en retour du système C, une oscillation cérébrale; que conclure de cette proposition? Qu'il y a pour chaque différence vitale une oscillation différente, c'est-à-dire qu'il y a une infinité d'oscillations. Comme ces oscillations ne sont en dernière analyse que les modifications du système C, et que les valeurs E correspondent à ces modifications, elles correspondent aux oscillations. C'est là encore une proposition toute générale : ni la nature des oscillations ni la nature du rapport des valeurs E aux oscillations cérébrales n'y sont impliquées.

Comme nous le disions la biomécanique, reste un vain formalisme, une construction *a priori*. Il était à peine besoin de le montrer tout au long. Qu'est-ce que cette division de l'oscillation en trois phases : position d'une différence vitale, modification, suppression de cette différence, sinon un pur jeu dialectique? Tout ce qui distingue la Dialectique Avenarienne, c'est la forme quantitative qu'elle revêt : les contraires dialectiques prennent ici la signification de grandeurs opposées, négatives ou positives. Le premier terme de cette dialectique n'est point, il est vrai, le système C, mais bien un acte de conservation quelconque du système C (*Selbsterhaltung des Systems C*).

Mais cela même n'est point une contravention aux lois dialectiques; la raison en est que C est le lieu où se meuvent ces contraires; à C pris en lui-même ne s'oppose rien, puisqu'il n'est que la totalité des déterminations qu'il enferme. Le premier moment de la dialectique cérébrale doit être celui où en C se pose quelque chose, c'est-à-dire ou C se pose comme quelque chose. De même la pensée n'est point le premier moment de la Dialectique idéale : à la pensée ne s'oppose rien, elle est le lieu idéal où se meut toute contradiction, le mouvement de ce mouvement. La Dialectique commence lorsqu'en la Pensée se pose quelque chose, c'est-à-dire lorsqu'elle se pose comme quelque chose, et à vrai dire comme la limite de décroissance de quelque chose pris en général, le minimum de l'Être, l'Être pur, non différent du n'Être pas.

Mais si cette théorie des vibrations cérébrales n'est qu'une construction, d'où vient qu'elle semble suivre d'assez près les faits psychologiques? C'est qu'elle s'oriente inconsciemment de façon à en rendre raison. Loin de décrire les oscillations, puis les valeurs E, pour rapprocher ensuite les deux termes, il semble qu'Avenarius construise les oscillations d'après les valeurs E et compare ensuite copie et original. La série vitale indépendante est au fond un dédoublement de la série vitale dépendante. Le mécanisme cérébral suit les sinuosités de la vie psychologique. La matière nue du cerveau enrichie de propriétés mentales, disposée comme une âme, devient une sorte de substance. Wundt marque avec profondeur la ressemblance qu'il y a entre les oscillations du système C et les actes par lesquels l'âme s'affirme ou se nie dans la psychologie herbartienne (*Störungen und Selbsterhaltungen*).

La base était trop fragile pour ce grand édifice de la critique. Faire reposer la totalité du savoir sur le système C, l'ambition était outrée. L'erreur vient au fond d'une insuffisance d'analyse : au début les valeurs E sont prises dans leur vrai sens (*Empfindung* = sensation). Au terme elles signifient la totalité de la vie mentale, l'univers. Si certains phénomènes psychologiques ont le cerveau pour raison d'être, la totalité de la vie mentale peut-elle, en fait et en droit, s'expliquer par lui? Le fait, une méthode expérimentale pourrait seule l'établir. En droit, l'explication dernière des choses n'est-elle pas la totalité et non la partie, le système et non l'élément?

La Critique semble avoir faussé l'expérience; l'expérience avait-elle précédé la Critique? Est-il vrai que l'homme, dès qu'il pense,

constate la réalité des choses à la manière de sa propre réalité? L'axiome empiriocritique traduit-il l'expérience primitive, ou n'est-il que le terme d'une longue élaboration philosophique [1], projectée par une étrange illusion au début de toute réflexion?

Nous avons vu que l'hypothèse d'une expérience originaire, saisie immédiatement dans sa réalité positive et concrète, présente à toute conscience, rendait nécessaire la théorie de l'introjection. Puisque les conclusions des systèmes ne répondent en rien à cette expérience donnée primitivement à tout esprit, ce n'est point cette expérience comme telle qui a servi de point de départ et de matière aux systèmes : il s'y est substitué une pseudo-expérience. Toute réflexion, toute philosophie commence par un maximum d'erreur, qu'a précédé immédiatement un état de pure vérité. L'âge d'or de la réalité absolue disparaît brusquement : par une sorte de chute, l'expérience primitivement une se dédouble et revêt son originelle simplicité.

L'introjection, nous l'avons vu, vient de ce qu'admettant des êtres analogues à nous, nous leur attribuons une expérience propre et laissons pourtant subsister devant eux, comme quelque chose d'extérieur à eux, notre propre expérience; il suit de là que leur expérience, qui est en réalité leur expérience au sens absolu, la seule qu'ils aient et puissent avoir, devient leur expérience *intérieure* par opposition à notre expérience à eux extérieure; et nous-mêmes, pris à notre piège, nous opposons notre expérience à la leur, nous nous créons à nous aussi un monde intérieur pour l'opposer à ce monde extérieur. De ce dédoublement initial suit une longue série de dédoublements. Cette distinction de l'extérieur, du dehors et du dedans, fausse irrémédiablement notre vision des choses. La chose, — qui en réalité ne se distingue point de son image parce qu'elle n'a point d'image et n'est que chose, — semble exister pour soi et projeter en nous son image. A un autre stade de la réflexion, l'image — qui en réalité ne se distingue point de la chose, parce qu'elle est image-chose, comme la chose est chose-image, — semble exister en nous comme un état et se projeter au dehors sous l'apparence d'une chose. Toutes les distinctions : âme et corps, esprit et matière, sujet et objet, sont des produits plus ou moins raffinés de l'introjection.

Mais d'où vient cette confusion, ce dédoublement de l'expérience en intérieure et extérieure? L'introjection consiste à attribuer à

1. Voir notre résumé de la théorie de l'introjection.

notre semblable une expérience qui lui serait propre et qui s'opposerait à la nôtre qui lui est étrangère, et à faire, par rapport à nous, le même raisonnement; mais créons-nous par là une expérience intérieure et une expérience extérieure? Nous disons que notre semblable a une expérience intérieure, parce que nous localisons à l'intérieur de son corps un certain nombre d'états. L'opposition, expérience intérieure, expérience externe, se ramène au fond à l'opposition plus simple, intérieure au corps, extérieure au corps. En d'autres termes, c'est le dedans et le dehors qui précèdent l'introjection et non l'introjection qui les crée. Notre corps nous apparaît comme un dedans absolu et tout ce qu'il semble enfermer nous le saisissons comme à nous intérieur : à ce dedans s'oppose le reste des choses comme un dehors absolu, comme un « hors de nous ». Si l'on n'admet point cette distinction, l'on a beau faire : on ne sort jamais de l'expérience primitive. Tout ce que l'on pourra dire, c'est ceci : mon semblable a son expérience différente de la mienne, j'ai mon expérience différente de la sienne; cette double forme de l'intérieur et de l'extérieur suppose la distinction d'un dedans et d'un dehors, d'un espace dont nous disposons et d'un espace dont nous ne disposons pas.

Cela ne revient-il pas à dire que l'expérience primitive, telle qu'Avenarius la définit, n'a guère qu'une valeur mythique. L'histoire de l'esprit humain, le développement des systèmes semble prouver qu'il n'y a pas d'âge d'or philosophique au principe de la connaissance. Certes, les idées philosophiques les plus raffinées sont des produits d'évolution de concepts plus simples; en ceci nous sommes d'accord avec Avenarius; mais ceci même nous prouve que l'empiriocriticisme n'est qu'un système, que cette expérience primitive, loin d'être en quelque sorte innée, n'est qu'une manière de voir que des théories antérieures ont rendue possible. D'où viendrait, à vrai dire, cette thèse de la réalité absolue des phénomènes, si l'idéalisme postkantien, en établissant que les représentations sont des produits sans reste de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire des choses qui n'ont point leur origine en d'autres choses, ne lui avait frayé la voie? L'unité de l'expérience, telle qu'Avenarius la définit, suit comme un corollaire les doctrines qui ont établi l'unité de l'univers en expliquant la totalité de ses déterminations par le mouvement d'une cause unique. Si l'individu s'oppose, dans l'empiriocriticisme, au milieu comme une chose à une autre, comme un être à un système

d'êtres, c'est que des philosophes antérieurs ont montré comment le moi et les choses apparaissent au même moment. Il serait aisé de poursuivre ces rapprochements. La doctrine d'Avenarius ne perdrait rien à ne pas se donner pour une doctrine absolue. L'expérience est sans cesse en voie de se faire. Nous nous construisons nous-mêmes, et les choses, et les systèmes ont pour point de départ moins des réalités immédiatement perçues que des produits de notre réflexion. La critique, au fond, précède l'expérience. L'empiriocriticisme serait vrai s'il n'avait renversé le rapport et méconnu cette vérité.

HENRI DELACROIX.

DISCUSSIONS

REMARQUES

SUR

LES RAPPORTS DE LA REPRÉSENTATION ET DU SENTIMENT

La thèse de MM. James, Lange et Ribot, que rien jusqu'à présent n'infirme, fonde sur une base assurée la psychologie des émotions. Elle est toute physiologique encore, parce qu'inaugurant en l'espèce un nouveau mode d'explication, elle doit insister sur le principe avant de rejoindre le détail des faits. Pour être vraiment psychologique, il lui suffit de devenir plus précise : car, plus on découvrira de rapports constants entre tels mouvements organiques et tels sentiments, plus ceux-ci, qui sont après tout le véritable objet de l'étude, reviendront au premier plan. Mais, à côté des compléments et des corrections suggérés par l'expérience, il y a place, dès maintenant, pour une critique d'idées. Nos remarques porteront sur quelques points seulement [1].

1. M. Halévy s'efforçait d'établir qu'ici l'explication physiologique, toujours vague, demeure extrinsèque aussi bien que l'explication intellectualiste. Nous pensons que toutes deux doivent concourir pour rendre compte du phénomène complet; ou plutôt, que la psycho-physiologie du sentiment ne doit pas être violemment détachée de celle de la représentation. M. Ribot ne considère, dans l'émotion, que les mouvements profonds. Mais ceux-ci tendent vers telle ou telle réaction externe; comme tout mouvement, ils sont *dirigés*; et leur direction tantôt *s'explique* par une représentation initiale, tantôt se *justifie*, comme chez les fous, par une représentation imaginaire. Dans les deux cas, la représentation est partie intégrante de l'émotion.

De plus, pour que la douleur morale puisse être ramenée à la douleur physique, pour que l' « arrêt de mouvement » qui la cause ne soit pas une simple métaphore, ne faut-il pas faire intervenir l'association, l'inhibition, tout le mécanisme intellectuel?

*
* *

Soucieux de réagir contre la thèse intellectualiste, M. Ribot lui oppose le « primat de la sensibilité ». Il n'entend pas seulement affirmer que le plaisir et la douleur résultent de processus plus profonds, plus essentiels à l'être que ceux qui produisent la sensation et l'idée, mais il accorde au plaisir et à la douleur une indépendance totale, et la priorité chronologique : « Expression directe et immédiate de la vie végétative [1]. » Ces états sont « primitifs, autonomes, irréductibles à l'intelligence » (entendez par là, même à la simple sensation), « *pouvant exister en dehors d'elle et sans elle* ». Pour que l'état affectif ne soit pas « assujetti au rôle perpétuel d'acolyte ou de parasite », il faut qu'il y ait « des états affectifs purs, vides de tout élément intellectuel, de tout contenu représentatif [2]. »

Il y a évidemment ici confusion entre deux points de vue distincts. La représentation et le sentiment peuvent s'accompagner constamment, sans que celui-ci soit l'accessoire et celle-là « le soutien », sans que l'un se réduise à l'autre, sans même que tous deux résultent de causes identiques. C'est à l'expérience de montrer s'ils s'accompagnent ou non.

Laissons de côté les arguments empruntés à Schopenhauer [3] : ils prouvent seulement que l'appétit est antérieur à *l'intelligence organisée*. Pour séparer le sentiment de la *sensation* même, M. Ribot n'allègue qu'une sorte d'arguments : la série des faits qui prouvent *l'indépendance mutuelle des variations* [4]. Mais cette preuve vaut-elle pour les phénomènes mentaux, si étroitement solidaires? De ce qu'une même étendue visuelle peut être plus ou moins colorée, s'ensuit-il que l'étendue de toute couleur puisse être perçue à part? De ce qu'un même ton affectif peut être uni à des sensations différentes, et réciproquement, s'ensuit-il qu'il y ait des représentations dénuées de ton affectif, et des tons affectifs purs?

« L'enfant ne peut avoir au début qu'une vie purement affective... Il ne peut lier son plaisir et sa peine à des perceptions, puisqu'il est encore incapable de percevoir. » Mais est-il incapable de sentir? son plaisir et sa peine ne sont-ils pas liés à des sensations de qualité

1. *Psychologie des sentiments*, préf., p. VIII et IX.
2. *Id.*, p. 7.
3. *Id.*, p. 440-441.
4. *Id.*, p. 7 à 10.

différente, selon le membre ou l'organe excité? — « Tout changement profond dans les sensations internes... modifie le ton affectif; or les sensations internes n'ont rien de représentatif. » Quoi! rien? pas même une qualité vague, une localisation inachevée? En maintenant une opposition aussi radicale entre les sens « représentatifs » et les sens « affectifs », M. Ribot suit l'opinion courante, qui refuse aux données du goût, de l'odorat, de l'ouïe, tout caractère spatial, au lieu d'admettre que leur *extension* reste plus confuse que celle des données visuelles ou tactiles, faute des signes et des mouvements précis qui permettent une exacte localisation. — Mais songez qu'en même temps M. Ribot est évolutionniste, plus enclin que personne à dériver génétiquement la *représentation* de l'*affection*. Il y échouera s'il n'accorde que l'*affection* la plus rudimentaire enveloppe un germe de représentation qui plus tard s'en différencie. Ward rappelle à ce propos[1] « que deux lignes peuvent se rapprocher indéfiniment sans se confondre, si leur approximation croît d'une façon simplement proportionnelle à la distance ». Il ajoute : « Il n'y a nulle raison de supposer que l'amibe elle-même soit affectée absolument de même, soit par des changements de température et de pression, soit par des modifications de ses fluides internes; bien que tous ces changements favorisent ou contrarient également sa vie, et soient sans doute en quelque sorte agréables ou pénibles. » Ajoutons que l'amibe ne doit pas non plus être affectée de même, quelle que soit la *situation* ou la *grandeur* de la partie irritée. N'est-ce pas cette partie qui se contracte la première et le plus vivement?

Chez les êtres supérieurs la perception et le sentimeut sont deux fonctions spécialisées; mais nous trouvons un moyen meilleur de pousser M. Ribot à la même conclusion. Il regarde comme improbable l'existence de nerfs dolorifères[2]; or, à défaut de voies spécifiques, l'excitation douloureuse peut arriver au bulbe par deux chemins : Si, résultant d'une sommation, elle chemine, en retard sur la sensation, mais par les mêmes rameaux nerveux, c'est une raison pour qu'elle se combine avec elle, et lui emprunte pour ainsi dire ses marques; c'est ainsi que la couleur et la sensation des signes locaux rétiniens, transmises par des processus nerveux simultanés et solidaires, forment une synthèse inséparable dans la perception,

1. Voir l'art. Psychology, *Encyclopedia Britannica*, 9e édit., fascicule 77, p. 40.
2. Ouvrage cité, p. 7.

— D'après l'opinion d'Oppenheimer, vers laquelle penche M. Ribot[1], la douleur résulte plutôt d'une altération chimique, et se propage vers les centres par les nerfs vaso-moteurs. Mais, pour que cette explication concorde avec l'expérience (localisation de la douleur, aussi immédiate que celle de la sensation; attribution du caractère agréable ou désagréable à telles *qualités* de sensation), — il faut admettre entre les deux processus des relations multiples, profondes, renforcées sans doute par l'expérience, mais établies dans l'organisme dès le premier âge. Dans les deux cas, représentation et sentiment nous apparaissent toujours unis. Le sentiment pur, état limité, entité nécessaire à l'explication, échappe à qui prétend le saisir comme fait isolé.

*
* *

Cette thèse, sans s'appuyer sur une expérimentation spéciale, dérive pourtant de l'observation. Si nous la transportons aux émotions complexes, qui la vérifient plus évidemment[2], elle nous aide à comprendre la mémoire affective et l'abstraction des émotions. Nous croyons que, pour avoir méconnu la connexion constante entre la représentation et l'émotion, M. Ribot est amené à attribuer à l'émotion seule, des effets dûs plutôt à la représentation.

La question de la mémoire[3] ne peut être tranchée *a priori*. M. Ribot a raison de penser que la mémoire affective peut manquer à la majorité des hommes, — et surtout des théoriciens, — tout en se rencontrant chez quelques-uns. Mais l'intéressante enquête résumée dans son livre ne conduit pas un esprit non prévenu à la conclusion que lui-même en tire : l'existence d'un *type affectif pur*. Dans les cas les plus nets qu'il nous propose, il avoue que le souvenir affectif est toujours *précédé* d'images sensibles et surtout motrices très détaillées[4]. Or, appelons-nous *auditif pur* celui qui a besoin de

1. Ouvrage cité, p. 41.
2. Si celles-ci se détachent des émotions simples, c'est par suite du développement intellectuel (*Id.*, p. 187). Elles enveloppent : 1° une multiplicité de plaisirs et de peines liés à autant de représentations élémentaires; 2° une multiplicité de réactions motrices, dont les directions impliquent autant de représentations. Et c'est aux éléments représentatifs qu'elles doivent sans doute leur particularité.
3. Ouvrage cité, p. 140 et suivantes.
4. Voir surtout p. 152, 156, 168. Est-il besoin de dire que la mémoire des images, du goût, de l'odorat, etc., nous paraît constituer un problème très différent?

voir ou de prononcer mentalement un mot pour en évoquer le son? Nous maintenons qu'on n'évoque pas le sentiment même, mais que l'image ancienne provoque un sentiment nouveau, analogue à l'ancien.

« Mais l'image est nouvelle aussi, répond M. Ribot, puisque tout souvenir est un état présent[1]. » Sans doute; seulement, il y a une différence notable entre les deux cas : une image de la vue peut être suggérée par une autre image visuelle, et cela en dépit des perceptions actuelles qui la démentent. Le souvenir affectif ne peut être rappelé que par l'image, hétérogène à lui-même, des perceptions qui ont provoqué l'émotion primitive, ou par des perceptions actuelles qui leur ressemblent; encore faut-il que la cœnesthésie, et même les diverses émotions présentes, ne soient pas à la fois intenses et contraires à l'émotion rappelée. C'est chez M. Ribot que nous trouvons la meilleure explication de cette loi : Les images sensibles sont liées sans doute à des modifications des cellules nerveuses, à des changements moléculaires locaux. Indépendants dans une certaine mesure de la disposition totale de l'organisme, ces changements se reproduiront encore quand cette disposition totale aura changé. Mais, si les émotions traduisent des mouvements profonds et diffus d'organisation et de désorganisation, le plaisir par lequel le travail d'organisation s'est exprimé sera difficile à reproduire, si la désorganisation l'emporte, et *vice versa*. Il faudra que l'attention, distraite du présent, se concentre sur l'image de l'objet qui a causé l'émotion, ou des mouvements qui l'ont accompagnée.

Les *affectifs* seraient alors des hommes chez qui les changements vitaux seraient assez souples, assez instables, et l'imagination assez concrète pour qu'un simple souvenir provoquât en eux un plaisir ou une peine capables de s'opposer à la peine ou au plaisir résultant des perceptions présentes. On conçoit que ce pouvoir appartienne surtout, chez les uns à la peine, chez les autres à la joie. En adoptant sous toutes réserves la classification des tempéraments reprise par M. Fouillée, les tempéraments à excès de *désassimilation* (les *bilieux* de l'ancienne psychologie) se rappellent — comme ils éprouvent — plus aisément la douleur; les *sanguins*, à excès d'assimilation, se rappellent plutôt leurs joies. D'ailleurs, la mémoire

1. Voir p. 162.

représentative, portant en grande partie sur des rapports, demeure stable et fidèle tant que des causes spéciales ne viennent pas la troubler. A quel point la mémoire affective est au contraire vague et trompeuse, il suffit, pour le savoir, de retrouver un *journal* personnel écrit longtemps auparavant [1].

*
* *

A l'abstraction des émotions M. Ribot consacre un chapitre dans la nouvelle édition de son livre (p. 183-193). Examinons les deux sortes de preuves qu'il en apporte.

1° Un voyage à l'étranger nous laisse une émotion abstraite, où se condense pour nous l'âme d'un pays. — Mais y a-t-il bien là une émotion totale, extraite directement des émotions particulières? Il est malaisé d'y consentir : les émotions spéciales dues au dépaysement, traversées sans cesse par des émotions plus communes (faim, soif, impatience, etc.), se fondraient sans doute avec elles, si des images ou idées distinctes ne leur servaient de soutiens. Il est donc plus probable qu'une multitude d'images rapidement évoquées suscitent autant d'émotions naissantes, qui semblent s'associer au nom seul du pays parcouru.

2° Les symbolistes prétendent nous suggérer une *émotion pure*, non particulière, mais *abstraite*, et vide de toute image. — Nous croyons plutôt qu'éprouvant une émotion *très particulière*, liée non à des événements importants mais à des images ou à des associations d'idées très subtiles, ils prétendent nous la suggérer à l'aide des mêmes images, des mêmes associations, ou de certains équivalents verbaux. Du reste, il conviendrait mieux de se référer à Verlaine qu'à M. Mallarmé, dont la tentative d'art repose sur des procédés plutôt intellectuels [2].

M. Ribot conclut : « Dès que nous dépassons un degré très inférieur, nous ne pouvons plus avoir un abstrait d'émotion *comme telle* ». Nous corrigerions volontiers : « Même aux degrés inférieurs », et

1. « Dans le silence du travail, dit M. Rauh, il nous revient quelquefois de ces douleurs continues jamais oubliées, mais que la vie recouvre; comme des bouffées, des relents de tristesse, et on les reconnait aussi sûrement qu'un signe local. » (*Revue de Métaphysique et de Morale, nov. 1897*). Mais n'est-ce pas alors une idée confuse qui réapparait avec son ton affectif; ou bien un état physiologique habituel qui se traduit par intervalles en un sentiment, toujours accompagné des mêmes marques.

2. Voir *Cosmopolis*, n° de mai 1897.

nous reprendrions avec lui : « Nos émotions forment des touts complexes, mais réfractaires à l'analyse. Elles ne se laissent pas dissocier en leurs éléments constitutifs, comme le font les perceptions; de là l'impossibilité d'extraire un caractère essentiel qui tienne lieu du reste, puis opérer de nouveau sur cet extrait, et de monter ainsi dans l'échelle de l'abstraction ».

En termes plus généraux, les émotions ne peuvent être évoquées ni associées entre elles directement. Elles ne peuvent être saisies et maniées par l'intelligence que grâce aux images de leurs causes, de leurs effets; — en particulier, grâce à l'image du désordre qu'elles provoquent dans la succession des idées[1]. Hamilton avait raison d'affirmer : « Nous pouvons constituer nos états de peine et de plaisir en objets de réflexion, mais, en tant qu'ils sont objets de réflexion, ils ne sont plus des sentiments, mais des connaissances réflexes de sentiments (*reflex cognitions of feelings*)[2] » ; et Kant de dire : « Les sentiments de plaisirs et de peine ne sont pas des connaissances[3] ».

Au reste, cette distinction réelle des phénomènes était déjà indiquée par la méthode psychologique comme distinction idéale des fonctions : Dans la conscience spontanée, un état de conscience complet enveloppe les trois éléments, représentatif, affectif et moteur. Nous détachons, pour la commodité de l'étude, le premier du second, l'intelligence du sentiment[4]. Mais cette abstraction préalable n'est utile et claire que si nous y restons fidèles jusqu'au bout. Nous la respecterons à plus juste titre, si la science la justifie en rattachant les deux éléments à des causes différentes : la représentation à l'excitation de nerfs spéciaux, le sentiment aux changements vasculaires concomitants.

1. C'est le procédé dont usent les poètes pour peindre vivement les émotions. Cf. le théâtre romantique et l'œuvre entière de Dostoïewski. Auteur et lecteur croient bien alors prendre sur le vif les émotions mêmes, et non les idées.

2. *Lectures on Metaphysics*, II, 432.

3. *Kritik der reinen Vernunft*, éd. Hartenstein, p. 76. Les deux citations sont prises dans Ward (art. cité, p. 44). Le même auteur a montré plus haut dans quelles limites on peut admettre la priorité des états affectifs. Plus loin, jugeant trop téléologique l'explication qui rattache le plaisir et la peine à l'activité favorisée ou entravée, il essaie de les expliquer par le rapport de l'attention disponible au nombre des idées et sensations organiques introduites dans le champ de la conscience : théorie prématurée, mais non exclusivement intellectualiste, et qu'il faudra bien reprendre pour compléter une explication vraiment psychologique des sentiments.

4. « Ce n'est que par un artifice d'analyse que nous dissocions le sentir et le penser, de leur nature étroitement conjoints. » Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 427.

*
* *

Dans la préface qui précède sa traduction du livre de Lange sur les *Émotions*, M. G. Dumas réduit, avec l'auteur lui-même, tous les facteurs physiologiques de l'émotion à deux groupes : phénomènes d'innervation musculaire et phénomènes vaso-moteurs; puis, se demandant si tous deux sont primitifs au même titre, il ajoute : « Toutes nos connaissances physiologiques nous permettent de faire une réponse certaine, quoique incomplète : *Les troubles fonctionnels de l'innervation musculaire ne sont pas la cause des modifications vaso-motrices.* En revanche « nous savons que les moindres variations de la circulation modifient profondément les fonctions du cerveau et de la moelle; des expériences de laboratoire... nous permettent de tenir pour vraisemblable l'hypothèse de l'antériorité des modifications vaso-motrices ».

N'y aurait-il pas lieu de refaire des expériences dans ce sens? Nous comprenons bien que la douleur physique, traduisant la désorganisation d'une partie du corps, ait pour concomitants immédiats des troubles vaso-moteurs. Cela nous devient plus malaisé, quand l'origine du sentiment est une image ou une idée. Or, si nous posons avec M. Ribot que l'émotion est « une manifestation organisée de la vie affective [1] », qu'elle est « dans l'ordre affectif, l'équivalent de la perception dans l'ordre intellectuel », nous constatons que la plupart des émotions ont pour point de départ, au moins apparent, une *représentation*, dont le concomitant physiologique est un phénomène tout cérébral. Que dans la peur, par exemple, une image terrible suscite dès l'abord, par une association idéo-motrice, un ensemble d'attitudes ou d'actes appropriés, cela n'a rien qui nous étonne. Mais comment influerait-elle sur les phénomènes vaso-moteurs, sinon par l'entremise de ces mouvements musculaires [2]? Pas n'est besoin d'admettre pour cela que « les trou-

1. Ouvrage cité, p. 93.

2. « Les expériences de Pitres et de François Franck sur la zone sensorimotrice de l'écorce montrent que l'excitation, sur un point quelconque, a pour résultats... des effets vaso-moteurs. » (*Ribot*, p. 198). Mais il s'agit d'une excitation mécanique; étendue aux vaisseaux et nerfs voisins, non de l'excitation normale apportée à la cellule par un de ses prolongements. — Lange (*Les Emotions*, p. 121-131), explique comment le centre vaso-moteur, situé dans la moëlle allongée, *peut* subir l'action d'une cellule sensitive (dans le cas d'une saveur amère) puis comment cette action *peut* être transférée à d'autres cellules associées (dans le cas où l'on voit simplement la potion). Mais cette explication ou schème physiologique prouve tout au plus que les vaso-moteurs sont ébranlés *en même temps* que les muscles, non *avant* eux. Le mouvement ne suit-il pas l'idée sans intermédiaire, dans tout acte habituel accompli sans émotion ?

bles de l'innervation musculaire sont la *cause* des modifications vasomotrices. » Il suffit de supposer : 1° que le mouvement commencé modifie la circulation dans les muscles qu'il intéresse, donc retentit sur les vaisseaux et les nerfs qui les règlent; 2° qu'au premier moment l'excitation motrice — forte et mal déterminée, — avant de trouver dans la moelle sa voie propre, peut se diffuser dans les plexus nerveux qui gouvernent la vie organique. Cette opinion n'est rien moins que prouvée, mais ne serait inadmissible *a priori* que si nulle communication n'existait entre le système sympathique et les centres cérébraux. Au second moment, d'ailleurs, les phénomènes vaso-moteurs peuvent dépasser les autres en importance, et constituer vraiment la face physiologique de l'émotion.

*
* *

En somme, après avoir réduit le rôle des éléments intellectuels comme *facteurs* de l'émotion, il conviendra de les remettre à leur place, non seulement comme effets, mais comme *occasions* et *concomitants* de l'émotion.

Les recherches de M. Dumas sur la folie [1] l'ont plutôt éloigné de cette voie.

La psychologie pourrait y chercher pourtant une règle pour distinguer le normal du pathologique dans l'ordre affectif.

Tout retentissement exagéré d'une sensation faible, toute émotion trop violente ou trop prolongée, le pessimisme, la mélancolie au sens large, le désespoir, peuvent être les symptômes de maladies nerveuses, et, par suite, passer pour morbides aux yeux de l'aliéniste ou du médecin. Le psychologue en jugera-t-il de même? Mais ni l'intensité, ni la durée ne lui fournissent de signes assez constants; et, s'il classe d'après des marques toutes physiologiques, il sort de son domaine propre, du champ où la conscience accompagne pas à pas l'analyse expérimentale. Mieux vaut concentrer l'étude sur les cas où le désordre affectif entraîne un désordre intellectuel.

Traitant des *déviations de l'instinct*, M. P. Janet jugeait intéressante la série d'associations par laquelle une hystérique avait passé peu à peu d'une prédilection pour la croûte du pain à un goût morbide pour le charbon. D'après M. Ribot, on ne saisit ainsi que le mécanisme extérieur; au fond, « le plaisir et la douleur suivent les

1. *Les états intellectuels dans la mélancolie*, Alcan, 1895.

changements de la tendance, comme l'ombre suit les mouvements du corps ». Mais qu'est-ce qu'une tendance profonde, un mouvement commencé, qui tendrait uniquement d'abord vers la croûte de pain, puis vers le charbon? Quelle que soit l'*origine* de la tendance, la détermination et l'altération de sa *fin* dépend ici pour une grande part des représentations du goût et de la vue. Faut-il négliger les causes secondaires mais accessibles pour les conditions plus vagues cachées dans l'inconscient?

« La *passion*, d'après M. Ribot, est dans l'ordre affectif ce que l'idée fixe est dans l'ordre intellectuel. C'est l'émotion en permanence » (p. 20 et 21). A prendre à la lettre cette définition : la haine serait une colère continuée; mais la haine est, en réalité, une colère toujours prête à se réveiller à l'idée d'un seul et même objet. Il n'y a pas ici un « équivalent affectif de l'idée fixe », mais une véritable idée fixe, et rendue fixe pas une forte émotion. Autour de cette idée s'assemblent et gravitent une foule d'idées et d'images concrètes, formant parmi les autres une sorte de système clos, qui résiste au mouvement général de la connaissance. Ces idées, pour le psychologue, ne sont pas un effet accessoire, mais le corps même de la passion.

Dans la *folie*, enfin, les troubles de la circulation précèdent les désordres de la pensée. Les causes auxquelles le fou attribue sa tristesse ne sont pas même des illusions qui la provoquent, mais des objets imaginaires qu'il invente pour la *justifier* [1]. Il se produit là une hallucination de nature particulière; on en peut inférer que toujours l'objectivation des sentiments, l'acte par lequel nous *projetons* ces sentiments en des choses que nous déclarons agréables ou pénibles, tient de l'hallucination. Mais cette hallucination reste normale, tant que l'analyse découvre un lien réel entre nos plaisirs et nos douleurs, et les causes auxquelles nous les rapportons. Psychologiquement, la folie commence où finit la *justification vraie*.

MARCEL DROUIN.

1. Même un esprit normal tend à substituer à la cause perçue, mais obscure, d'une émotion, une raison plus claire et proportionnée. Le besoin de justifier des états d'espoir, de crainte, de malaise mal définis, a dû contribuer, plus que les illusions des sens, à la genèse des croyances primitives. Nietzsche (*Gœtzendæmmerung*) n'assigne pas d'autre source aux notions religieuses. Son hypothèse suffirait à ruiner toute philosophie religieuse qui se fonde, comme celle de M. Sabatier, sur de pures intuitions psychologiques, sans recours à la spéculation.

QUESTIONS PRATIQUES

ENCORE QUELQUES RÉFLEXIONS
SUR
LE QUASI-CONTRAT SOCIAL

On a lu dans le numéro de Juillet de la *Revue* un ingénieux et brillant article de M. Andler sur le quasi-contrat social. M. Andler y développe à sa manière une idée exposée par M. Bourgeois dans un livre sur la *Solidarité* dont j'avais rendu compte à nos lecteurs en janvier dernier; et il a été ainsi amené à relever, pour les rectifier, quelques-unes de mes propositions, tout en s'excusant de toucher à ce sujet après « de plus qualifiés que lui ». En quoi il se trompe, fort obligeamment d'ailleurs. Personne n'est plus qualifié que lui pour traiter les questions sociales. Il les étudie depuis longtemps et dans leur histoire et en elles-mêmes. Il apporte à cette étude un esprit philosophique d'une pénétration et d'une vigueur rares, dont il avait déjà donné des preuves dans son introduction aux *Principes métaphysiques de la science de la nature* de Kant. Enfin il vient de publier un grand ouvrage sur *les Origines du socialisme d'État en Allemagne*, qui restera, car c'est un livre de première main, et un livre de premier ordre, où il faut admirer également l'information la plus vaste et la plus sûre qui soit possible, et la force de la pensée qui tantôt descend avec patience dans les détails les plus minutieux des sciences spéciales, et tantôt approfondit les principes et les embrasse dans leurs rapports. Je commence par louer mon contradicteur, non pour le désarmer, car je sais qu'il est intraitable; mais je le fais d'abondance de cœur (sans dépasser d'un mot mon sentiment, est-il besoin de le dire?), parce qu'il est au premier rang de cette nouvelle

génération philosophique qui donne tant d'espérances et je puis presque dire d'orgueil à ceux qu'elle va remplacer [1]. M. Andler a donc pour lui la science et le talent. Pour moi je n'ai d'autre prétention que de présenter ici quelques réflexions, les réflexions du philosophe, ou, si l'on veut, du professeur qui s'applique à classer les idées, à en marquer l'origine et la tendance, à les rattacher aux catégories premières de la pensée, de manière à conserver le sens des problèmes éternels, et à empêcher, s'il se peut, que le champ des doctrines ne soit encombré par les idées stériles que multiplient sans cesse le caprice individuel ou la mode. C'est cette méthode critique que je vais essayer d'appliquer à la thèse de M. Andler.

M. Andler pense que j'ai « pour une grande part laissé échapper la signification du livre de M. Bourgeois ». Et voici comment il l'apprécie pour son compte : « Un fait s'est produit, assimilable, si on en prend conscience, aux plus profondes révolutions qui aient eu lieu dans le droit : la distinction vient de tomber entre le droit public et le droit privé... Ce changement profond dans l'interprétation du droit est dû à un homme politique militant, M. Léon Bourgeois. » Je le reconnais, je n'avais pas aperçu cette conséquence des principes de M. Bourgeois. Peut-être cependant paraîtrai-je digne d'excuse, si l'auteur n'y a pas songé lui-même. J'avais cru que M. Bourgeois s'était proposé principalement de fonder la morale sur un fait scientifique, le fait de la solidarité. C'est ce qu'annonçait le titre du livre; c'est ce que déclarait expressément la conclusion. « Il est donc vrai de dire que la connaissance des lois naturelles de la solidarité des êtres conduit à une théorie d'ensemble des droits et des devoirs de l'homme dans la société [2]. » Chemin faisant, M. Bourgeois cherchait à montrer comment la solidarité naturelle se transforme en solidarité consentie et voulue; et il rencontrait l'idée du contrat social, qu'il acceptait. Je m'étais borné à signaler l'opposition des deux idées, l'idée d'une solidarité organique et l'idée d'un régime

1. Je me plais à rappeler les termes dans lesquels en parle M. Fouillée, si attentif toujours à suivre le mouvement des idées en France et à l'étranger : « Incroyable est l'ardeur, incroyable aussi le talent, la science et la maturité d'esprit dont toute cette jeunesse fait preuve. Elle a l'ivresse sacrée de la métaphysique avec ses dangers et ses vertiges; mais elle a aussi le vif sentiment des problèmes moraux et sociaux qui s'imposent de plus en plus à notre méditation. » *Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive*, introduction.

2. P. 151.

contractuel, sans m'arrêter particulièrement à cette dernière, précisément parce que M. Bourgeois l'entendait comme on le fait d'ordinaire, comme l'exposait récemment encore M. Fouillée [1], comme elle est entendue universellement depuis Rousseau, à savoir comme une théorie individualiste de l'État, qui consacre l'autonomie de l'individu. M. Bourgeois ne reproche à Rousseau que d'avoir placé la liberté à l'origine, dans un état de nature imaginaire, tandis qu'elle est le but. « Dans la réalité, dit-il, c'est au contraire le conflit des forces, la lutte brutale pour l'existence qui sont au point de départ », et c'est « par un lent devenir », que « l'idée d'une association volontaire se dégage et se précise, et prépare, sur les ruines de l'état de guerre et d'autorité, l'avènement du régime pacifique et contractuel. » C'est le mot connu : le contrat social n'est pas à l'origine des sociétés, il est à la fin. Ce contrat n'est donc pas réel, mais supposé, mais implicite ; et c'est pour marquer ce caractère que M. Bourgeois, se souvenant peut-être d'une indication de M. Fouillée [2], propose de lui donner le nom de quasi-contrat. Il le déclare expressément : « Le quasi-contrat n'est autre chose que le contrat rétroactivement consenti [3] ». Et le passage qui se termine par cette définition, commence ainsi : « *Le contrat librement discuté et fidèlement exécuté des deux parts devient la base définitive du droit humain.* »

Est-ce ainsi que l'entend M. Andler? Il s'en faut seulement du tout au tout. M. Andler prend soin d'établir qu'en droit civil le quasi-contrat n'est nullement un contrat, « qu'il ne repose pas sur un contrat »; même « tacite », « qu'il ne ressemble pas à un contrat par les causes qui le rendent valide ». Et il en conclut que le quasi-contrat social exprime le fait d'une solidarité « non consentie », « que nous trouvons toute faite et que nous ne pouvons pas répudier ». Et il déclare à son tour expressément que « *dès lors, il ne peut être question d'un contrat qui crée la vie sociale* ». La thèse de Rousseau est une erreur absolue : « Combien grande fut ici l'erreur des théoriciens du contrat social! » Le quasi-contrat social n'est que la loi qui soumet l'individu à l'Etat et à la violence de ses sanctions. Là où M. Bourgeois parle du devoir social, M. Andler parle des droits

1. Dans un livre plein de vues, qu'on lit beaucoup et qu'on citerait plus souvent s'il était traduit de l'allemand ou de l'anglais : *La science sociale contemporaine.* L'objet en est précisément de concilier la thèse idéaliste du contrat social et la thèse naturaliste de l'organisme social dans l'idée synthétique d'un organisme contractuel.

2. *La Science sociale contemporaine*, p. 11.

de l'autorité souveraine, même usurpée, même tyrannique; pour M. Bourgeois, le contrat ou quasi-contrat social est l'œuvre et l'expression de la liberté; pour M. Andler, le quasi-contrat résulte directement de la nature des choses, et il est fait de la force qui sanctionne les lois. Rien qui s'éloigne plus de la doctrine républicaine qu'une telle conception; rien qui contredise plus nettement les idées dont M. Bourgeois s'est inspiré. Comment donc se fait-il que M. Andler parle du petit écrit de M. Bourgeois dans les termes que je rappelais tout à l'heure? C'est, peut-être, qu'ayant arrêté dans son esprit tout un système social, — qui est un système socialiste, — il a cru possible de le suspendre en quelque sorte aux déclarations d'un homme politique considérable, de manière à faire de cet homme d'État le saint Jean-Baptiste de son Évangile. Peut-être aussi a-t-il été abusé sur la parenté de leurs principes par certaines opinions que l'auteur de *Solidarité* a rattachées à ses théories. On sait que M. Bourgeois a accepté pour lui et a fait accepter au parti radical une proposition d'impôt sur le revenu qui a, aux yeux de beaucoup, une couleur socialiste. Il y a deux conceptions de l'impôt : on peut le concevoir comme une contribution fournie à l'État par chacun en proportion de ses facultés et dans le but exclusif de pourvoir à l'entretien des services publics : c'est l'idée libérale et traditionnelle en France depuis la Constituante; et on peut le concevoir comme un prélèvement par lequel l'État entre en partage des fortunes privées, dans le but de rétablir ou de maintenir une certaine égalité des conditions : c'est l'idée socialiste de l'impôt. Il me semble que les partisans d'un impôt, même progressif, sur le revenu, peuvent se réclamer du premier principe aussi bien que du second. Mais les adversaires de cet impôt s'efforceront naturellement de le rattacher au second, afin de le présenter comme une mesure socialiste. M. Bourgeois paraît incliner vers ce dernier parti, au moins dans son livre. Par exemple il écrit ceci : « L'équitable répartition des profits et des charges, de l'actif et du passif social, est l'objet légitime de la loi sociale ». L'expression de loi sociale est ambiguë; prise à la lettre, elle ne désignerait qu'une loi sociologique, c'est-à-dire une de ces nécessités de fait qui n'ont rien à faire avec l'intervention de l'État, une de ces harmonies économiques célébrées par Bastiat. Mais la phrase tout entière et la suite aussi donnent à croire qu'en écrivant ce mot M. Bourgeois a pensé tout bonnement à la loi de finances. En tout cas, M. Andler, qui cite cette formule, en fait sortir toute sorte de conséquences

socialistes, dans lesquelles, dès lors, il enveloppe l'auteur, telles que la tarification des denrées, la fixation de l'intérêt du capital, et surtout ce qu'il appelle ingénieusement la répétition de l'indû exercée par l'Etat contre les classes privilégiées. Il est vrai qu'il amortit un peu l'éclat de ce socialisme en proposant de l'appeler socialisme libéral. Mais que veut dire au juste ce mot libéral? Je rappelais ici que le principe du libéralisme réside dans la distinction de l'ordre moral et de l'ordre politique. Or, M. Andler fait de tous nos devoirs sociaux des dettes, ce qui paraît d'abord inoffensif, si ce sont des dettes morales qui n'engagent que la conscience. Mais, aussitôt, il transforme ces dettes morales en dettes civiles (au sens du Code), lesquelles nous obligent envers un créancier et nous exposent à une répétition légale. « L'idée de la dette, en tout contrat, dit-il, conduit à l'idée de la sanction, » et à plus forte raison, sans doute, la dette qui naît d'un quasi-contrat. « Cette sanction est exigible impérativement, s'il doit y avoir une équité. » Nos devoirs les plus libres, envers la patrie, envers les générations futures, envers les malheureux, se trouvent ainsi soumis à la loi. On trouve d'ailleurs une sorte de définition de ce libéralisme dans une phrase curieuse des *Origines du socialisme d'État en Allemagne* : « Les individus seront les maîtres de choisir parmi les métiers proposés par la société, mais la société sera maîtresse de leur proposer les métiers dont elle juge que dépend son salut. Elle décidera elle-même de sa culture et de sa barbarie. Et c'est bien là une doctrine de liberté [1] ». En effet la société sera libre; seulement l'individu ne le sera plus. M. Andler en vient à faire dire au mot libéral à peu près ce que nous entendons par autoritaire.

Mais examinons la thèse de M. Andler elle-même. Elle se résume dans la formule suivante : toutes les relations de la vie sociale, économiques, civiles, politiques, sont constituées par trois quasi-contrats emboîtés l'un dans l'autre : celui des particuliers entre eux ; celui des gouvernés avec les gouvernants, qui crée l'État; celui des vivants avec la génération à venir, qui crée la patrie. Et l'auteur ajoute que cette découverte inaugure une nouvelle période du droit. Il vaut la peine, on le voit, de considérer avec soin l'idée qui lui sert de point de départ. Le quasi-contrat est une notion juridique empruntée au

1. P. 461.

droit romain et qui figure dans une douzaine d'articles du Code Napoléon (articles 1370 à 1381). Par définition, il consiste dans un *fait purement volontaire d'une personne* dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque des deux parties. Il y a deux sortes de faits de ce genre : la gestion d'affaires et la répétition de l'indû. Et encore ce dernier fait, à y regarder de près, rentrerait plutôt dans la catégorie des délits et des quasi-délits. Le Code le définit ainsi : « Celui qui reçoit par erreur ou sciemment ce qui ne lui est pas dû s'oblige à le restituer. » Il est clair que s'il le retient sciemment il commet un délit; et que s'il le retient par erreur, il commet un quasi-délit. Reste donc la gestion d'affaires : c'est le fait d'une personne qui gère sans mandat l'affaire d'une autre personne, soit que cette dernière connaisse la gestion, soit qu'elle l'ignore. Il résulte de ce fait certaines obligations pour le gérant d'une part (par exemple, l'obligation de continuer la gestion lorsque le maître de l'affaire meurt, jusqu'à ce que l'héritier puisse en prendre la direction), et pour le maître de l'affaire d'autre part (par exemple, celle de remplir les engagements que le gérant a contractés en son nom). Soit l'acte d'un voisin obligeant qui répare à ses frais, en votre absence, votre maison, lorsqu'elle menace ruine; je dis : obligeant, car s'il s'immisçait dans l'affaire d'autrui par intérêt personnel, il ne serait pas un gérant d'affaires : voilà le fait juridique du quasi-contrat. Il aurait pu recevoir tout autre nom, car il n'a de commun avec le contrat que certains effets légaux. Il aurait pu entrer dans la classe des obligations qui résultent de l'autorité de la loi, comme il est arrivé pour deux autres cas de quasi-contrat reconnus par le droit romain. Eh bien! cette humble entité juridique, perdue dans le Code, M. Andler l'a choisie pour porter tout son système social; et d'un souffle vigoureux, il l'a gonflée jusqu'à lui faire contenir toutes les relations civiles, toute la vie économique, toute l'institution de l'État, toute la réalité de la patrie, et celle de la société humaine en général. On peut croire qu'un gonflement aussi énorme d'une idée aussi mince ne va pas sans craquements et ruptures de toute sorte. Essayons de suivre quelques-unes de ces transformations merveilleuses.

1° Un premier quasi-contrat fonde la communauté sociale en général et, en particulier, les relations économiques qui résultent de la division du travail. — Mais, comme le remarque M. Andler lui-même, la communauté sociale n'a rien de volontaire; la division du

travail est établie bien avant que nous commencions à agir; or un quasi-contrat est un « fait purement volontaire d'une personne ». Donc il est contradictoire de chercher dans l'existence de la société et dans les cadres sociaux où se spécialise notre activité les effets d'un engagement résultant d'un « fait volontaire » semblable à la gestion d'affaires du Code civil. Qu'il y ait entre les hommes des engagements non consentis, comme le dit M. Andler, tout le monde l'accorde. Mais il n'y a pas l'ombre d'une raison pour faire naître ces engagements d'un quasi-contrat. Ils dérivent soit de la loi, s'ils sont d'ordre positif, soit de la nature des choses, s'ils sont d'ordre moral. Ce qui a abusé, sans doute, M. Andler, c'est le texte même du titre IV du Code, relatif au quasi-contrat. Il est ainsi libellé : « Des engagements qui se forment sans convention ». Seulement le Code ajoute aussitôt que les engagements de cette sorte ont quatre sources, la loi, le quasi-contrat, le délit et le quasi-délit. Et il y en a 99 sur 100, que dis-je? il y en a 999 999 sur un million qui naissent de la loi; et le quasi-contrat ne donne naissance qu'à une très faible partie du millionième restant. Donc cette première assimilation de la communauté sociale avec le quasi-contrat repose sur une confusion.

2° Un deuxième quasi-contrat crée l'État. L'État est une simple gestion d'affaires, au sens du Code civil. — Or, pour que l'État ait quelque rapport avec une gestion d'affaires, encore faut-il que l'exercice du gouvernement résulte « du fait volontaire d'une personne », qui sans doute a mis la main sur le pouvoir. Donc l'idée du quasi-contrat ne s'applique qu'aux coups d'État. C'est ainsi que M. Andler est entraîné par la logique à justifier d'une manière inattendue les 18 brumaire et les 2 décembre : « Le souverain peut inopinément s'être désigné lui-même par un coup de force... Dès l'instant que nous profitons de sa gestion... nous voilà liés à lui par l'équité ». Et, encore, pour que l'assimilation fût tout à fait exacte, il faudrait que le tyran agît à bonne intention et non par intérêt personnel. Or, si le rêve d'un bon tyran a charmé quelquefois les cervelles socialistes, le bon tyran lui-même n'a pas encore paru dans l'histoire. Et, encore, il faudrait que le coup d'État fût licite; car le quasi-contrat est « un fait volontaire » et « licite », — sans quoi, le voleur qui vous dévalise pourrait réclamer la qualité de gérant d'affaires — : or, par définition, un coup de force est un acte illicite. Passant pardessus ces contradictions, M. Andler cherche à appliquer son quasi-

contrat à toutes les formes de gouvernement, et comme au fond il est un bon démocrate, il tente de le concilier même avec le suffrage universel. Il remarque que le vrai « maître de l'affaire » est « la totalité des hommes solidaires »; ceux-ci sont « les mandants et les co-propriétaires ». Il leur appartient donc de « ratifier le quasi-contrat involontaire qui les lie » par le suffrage universel. Mais dès qu'ils interviennent, les gouvernants ne sont plus que les mandataires de ces « mandants », et l'État repose donc sur un contrat. Dès qu'ils « ratifient le quasi-contrat », le quasi-contrat s'évanouit, et avec lui la thèse de M. Andler.

3° Un troisième quasi-contrat crée la patrie. Il consiste dans une obligation qui lie les vivants à la génération future. — Mais d'où vient cette obligation? M. Andler répond que c'est « un acte de bon vouloir » par lequel nous « admettons » que nous sommes obligés aux générations à venir de tout ce que nous devons au passé. Le sentiment de la patrie est « l'acceptation » de la perpétuité du quasi-contrat. Ce sont là des aveux qui nous surprennent. Un « acte de bon vouloir » est un devoir moral, et M. Andler ne veut pas entendre parler de devoir [1]. Une acceptation est libre, et M. Andler y voit une obligation juridique comme les autres. Enfin l'acceptation d'un quasi-contrat n'est pas un quasi-contrat, les mots le crient eux-mêmes, et au contraire elle détruit le quasi-contrat. Si donc la patrie naît d'un acte de bon vouloir, elle ne naît pas d'un quasi-contrat. En second lieu, la patrie ne se confond pas avec « les générations à venir » qui seront composées autant et plus de petits Allemands que de petits Français. En troisième lieu, il n'y a aucune raison pour que je me sente obligé envers cette vague postérité pour tout ce que je dois au passé. « Nous ne sommes jamais tenus, dit M. Andler, qu'envers des individus, connus ou inconnus, d'une obligation dont la cause et la mesure est dans le service *individuel* (c'est lui qui souligne) que nous avons reçu d'eux antérieurement même à notre consentement [2] ». Il est donc contradictoire que nous soyons tenus envers des enfants naissants ou à naître, dont nous n'avons jamais reçu le moindre service individuel. Ici, c'est l'individualisme de M. Andler qui est aux prises avec son socialisme, et je puis dire, pour répondre à une de ses critiques, le principe anarchique avec le principe social.

1. P. 521, en note.
2. P. 52[illegible].

On pourrait continuer. Mais je me lasse un peu de soulever l'amas des propositions amoncelées par M. Andler d'une manière, il me semble, si arbitraire. Je ne fais plus qu'une remarque. M. Andler me reprochait d'avoir parlé du lien *presque mystérieux* qui unit le citoyen à la patrie. On voit que ce lien reste pour lui tout à fait mystérieux, c'est-à-dire entièrement inexplicable. Et, en effet, l'idée de patrie est pour beaucoup de systèmes socialistes une pierre d'achoppement.

Il reste à chercher pourquoi M. Andler s'est plu à faire tenir le sien sur cette pointe d'aiguille du quasi-contrat. Je crois en apercevoir une raison générale dans sa répugnance pour les idées morales proprement dites. Il ne veut pas demander à l'idéal moral le principe et l'autorité du droit. Il sépare absolument, si je le comprends, la sphère du devoir toute subjective, de la sphère du droit, qui est objective. Le droit est pour lui, je pense, un désir d'affranchissement, un sentiment de revendication qui agite la masse des consciences et précipite l'action publique; ce n'est pas un fait, mais l'imminence d'un fait, quelque chose comme le coup de vent qui amène l'orage. Puis il se réalise et se fixe dans la loi. La sanction lui donne un corps. De là, sans doute, le désir de M. Andler de trouver dans un fait juridique le germe, la préformation du droit nouveau, du droit socialiste. Mais pourquoi est-il allé chercher parmi les faits juridiques, entre le contrat qui conduit aussi à une théorie individualiste, et la loi proprement dite qui lui aurait suffi puisqu'elle oblige et qu'on peut dire qu'elle dérive de la nature des choses, cette fiction tout exceptionnelle du quasi-contrat? Je ne puis y deviner d'autre raison que le désir de rapprocher ses idées de celles de M. Bourgeois ou celles de M. Bourgeois des siennes. D'une manière générale, il semble bien que toute tentative pour faire sortir le droit public, et j'ajoute le droit moral, d'un fait juridique, fait violence à la nature des choses, par cette bonne raison que le fait juridique procède au contraire de l'un et de l'autre. Il emprunte sa définition et son autorité, son essence et son existence, peut-on dire, à l'action de l'État qui le définit par un acte de sa puissance législative, et le sanctionne par un acte de sa puissance exécutive. Et cette action de l'État, à son tour, pour n'être pas tyrannique, doit avoir sa raison d'être et sa justification dans une idée morale. Car notre esprit est ainsi fait que nous ne pouvons trouver de raison suffisante à un fait que dans l'idéal, et justifier la force qu'en la

rattachant à un principe de justice absolue. M. Andler est individualiste, et ne voit dans la société que des individus. Soit. Mais qu'est-ce qu'un individu? Considérés au point de vue des faits, les hommes n'ont pas même d'individualité réelle. Au point de vue physique, ils n'en ont guère plus qu'une branche d'arbre, ou que cette planche dont parle Taine dans une page où il remplit lui-même, au naturel, le rôle de son « gros mathématicien ». Au point de vue psychologique, ils ont ce moi trouble et flottant que leur prête une conscience momentanément et partiellement unifiée. Pour les concevoir comme des unités réelles, comme des centres de droits et de devoirs, peut-on se refuser à voir en eux des personnes morales ayant pour essence une puissance d'action autonome, c'est-à-dire au fond une liberté réelle et comme nouménale? Et de même pour les unir fraternellement, suffit-il de constater qu'ils échangent des services et de les obliger d'acquitter des dettes réciproques? Comme une telle solidarité, économique ou sociale, reste loin de leurs cœurs! Si ces cœurs sont vraiment étrangers les uns aux autres, l'association la plus étroite des intérêts ne fera que les armer les uns contre les autres. Ne faut-il pas en venir à essayer de concevoir dans leur essence même un principe identique en tous qui les unit par le fond de leur être, et en fait les membres d'un même corps et aussi les pensées d'un même esprit. La société n'est plus alors seulement « la totalité numérique » des individus [1]; elle est le corps où ils puisent leur vie non seulement matérielle, mais aussi spirituelle. Et le rapport du citoyen à la patrie est l'expression actuelle et historique de la relation métaphysique qui unit les consciences individuelles à l'esprit qui les contient toutes.

Que M. Andler ne se défie pas autant des idées métaphysiques. Ou plutôt qu'il continue à penser, à écrire; en avançant il se redressera de lui-même, s'il y a lieu, et dans le sens de sa nature originale. Qu'il nous donne l'ouvrage qu'il prépare sur la décomposition du marxisme; ce sera, on peut en être assuré d'avance, une œuvre de grand prix. Si j'ai appuyé un peu lourdement sur les idées de son petit article, c'est pour nous débarrasser d'une conception de pure fantaisie. Espérons qu'on ne nous parlera plus du quasi-contrat social.

A. Darlu.

1. P. 526.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

FRAGMENTS DE JULES LAGNEAU

D'APRÈS SES MANUSCRITS[1]

I

(Lettre sur la finalité dans Spinoza. *Février 1889*)[2].

Monsieur,

Vous ne me demandez pas, je pense, si la doctrine de Spinoza, sur les points qui vous irritent, est intelligible jusqu'au fond, c'est-à-dire est la vérité (je suis loin de le croire)[3], mais seulement si, dans les limites où Spinoza l'a conçue, on peut l'accorder avec elle-même : je crois qu'on le peut.

La difficulté que vous y trouvez tient, ce me semble, à ce que vous ne dépouillez pas les termes de Spinoza de tout sens qui ne résulte pas de ses définitions.

Vous dites que dans sa doctrine tout est éternel. Non pas, mais tout est nécessaire, et il y a deux nécessités, celle de l'essence et celle de l'existence; la première seule est éternelle, la deuxième n'y a aucun rapport, c'est la nécessité fortuite, contingente des modes, des déterminations singulières et changeantes de la substance, dont l'ensemble seul (mouvement, force constante de l'univers, entende-

1. L'auteur de cette publication s'est interdit de grouper ces fragments dans un ordre quelconque. Il s'est conformé au désordre des manuscrits. Cela peut être un obstacle à une lecture rapide et à un examen superficiel, mais non point à la méditation patiente et approfondie dont ces fragments doivent être l'occasion. — Un commentaire, que la *Revue* publiera prochainement, guidera dans ce travail les esprits jeunes et inexpérimentés. E. Chartier.

2. Il a paru utile de réimprimer, en tête de ces fragments, cette lettre que les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà. Il est indispensable, si l'on veut méditer avec profit les fragments de J. Lagneau, de se pénétrer d'abord des idées fondamentales du Spinozisme, et notamment de la distinction entre la nécessité de fait et la nécessité rationnelle, distinction qui est expliquée ici. E. C.

3. Voir notamment 63.

ment, etc.,) est éternel selon l'existence, ou pour mieux dire dure sans fin comme il est sans bornes.

Sans doute toutes les essences, même des modes et de leurs affections, sont éternelles, mais à titre de vérités (non de choses existantes), de vérités implicitement contenues dans l'idée éternelle de Dieu, éternel objet de l'entendement et mode éternel comme lui ou plutôt identique à lui : les choses correspondantes, et par conséquent leurs idées, n'apparaissent, pour disparaître après quelque durée, que selon un ordre complètement indépendant de celui des essences, c'est-à-dire de celui selon lequel elles se rapportent aux modes fixes et éternels (perpétuels aussi selon l'existence), et cet ordre du fait est pour nous absolument insaisissable.

Maintenant, quand un mode est réalisé dans cet ordre, c'est-à-dire quand son essence est amenée à l'existence à la fois parceque les autres essences réalisées la déterminent et parceque la substance la pose absolument, cette essence existera par la seule force de sa définition aussi longtemps que la même force dans la totalité des autres essences existantes de même attribut ne l'en empêchera pas, c'est-à-dire ne l'exclura pas logiquement.

Cette force de la définition est tout ce que Spinoza entend par l'effort pour persévérer dans son être, ou volonté dans le corps et appétit dans l'union de l'âme et du corps. Pour lui il n'y a pas de puissance, de dedans, tout est dehors, étalé et abstrait : tout est objet.

Cependant l'âme, dit-il, s'efforce d'imaginer des choses qui augmentent la puissance du corps dont elle est l'idée, et par suite la sienne, et elle éprouve de la joie ou de la tristesse selon qu'elle y réussit ou non; cet effort n'est-il pas un mouvement de l'être au-dessus de lui-même, une tendance à se dépasser, à s'augmenter? Non, ce n'est que la persistance abstraite, l'inertie comme nous dirions à présent. L'être est rivé à lui-même, à son essence; mais si nous considérons un être de notre double monde, un être comme nous (Spinoza ne distingue pas l'inorganique, l'organique et le pensant) un corps et son idée, qu'est-ce que cet être, cette essence? Une certaine proportion de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur (corps) et la formule abstraite, la loi suivant laquelle le mouvement se distribue à l'intérieur de lui-même sans cesser de réaliser, sous des formes toujours nouvelles, la même proportion, c'est-à-dire sans cesser d'être lui-même (âme). Toute essence dans notre monde d'étendue et de pensée est donc un mouvement d'un certain typ

(corps) ou la formule de ce type (âme). Toute essence existante es donc cause réelle d'une série indéfinie d'effets, puisqu'elle est mouvement ou idée de mouvement, c'est-à-dire que dans tout être comme nous une variation de son mouvement essentiel suivra toujours une autre variation, et l'idée de la variation nouvelle celle de la précédente indéfiniment, en vertu de l'inertie (conatus ou vis, etc.).

Mais cet être (ce mode) modifié sans fin appartient à un monde d'autres modes qui le pressent de toute part et lui communiquent des mouvements qu'à son tour il transmet. Ces mouvements peuvent lui être conformes ou contraires, à toutes sortes de degrés. Ainsi, si vous donnez l'impulsion au volant d'une machine, si vous en graissez les rouages, ces mouvements extérieurs seront conformes à sa nature; si vous en heurtez un rouage dans une direction autre que celle dans laquelle il se meut, si vous en augmentez le frottement par quelque moyen, ces mouvements lui seront contraires; les premiers augmenteront sa puissance, c'est-à-dire multiplieront ses effets, les seconds la diminueront et pourront même la supprimer en brisant la machine. En d'autres termes les premiers suivront de la machine transformée selon sa formule propre, et leurs effets étant intelligibles par cette formule seront réputés actions de la machine, tandis que les autres, contraires à cette formule, auront des effets qui ne seront pas intelligibles par elle, et que la machine sera réputée avoir pâti dans la mesure même où son action aura diminué.

Il ne faut donc pas confondre l'essence du mode, qui est abstraite et dure immuable à travers ses affections diverses et inégales, jusqu'à ce qu'elle disparaisse brusquement de l'existence, vaincue par les autres, avec les actions qui en découlent, plus ou moins favorisées ou gênées par le système fortuit, contingent, des circonstances au milieu desquelles elles se développent et par lesquelles elles existent comme aussi elles seront détruites à la fin avec l'existence même de l'essence dont elles procèdent. Ces actions constituent la puissance actuelle du mode. L'essence de ce mode, tant qu'elle existe (conatus, vis...) produit donc des effets en lui et hors de lui : par suite on peut dire que le conatus (l'inertie), suivant les circonstances, développe autant qu'il peut la puissance de l'être, mais il ne faut pas dire, et Spinoza ne dit jamais, que le mode tend (conatur) à augmenter son être et sa puissance : l'augmentation de son action peut résulter du conatus, rien de plus. Donc point de finalité puisqu'il n'y a point de bien poursuivi, et que ce que nous nommons le bien est simplement

l'effet non pas cherché mais obtenu par le concours du conatus et des actions que l'être subit de la part des autres.

Mais ne poursuivons-nous pas réellement des fins? Non, cela est impossible : comment l'être sortirait-il de son essence? Ces fins qu'il nous semble poursuivre ne sont que nos idées actuelles en tant que d'autres idées vont en sortir si les circonstances, dans leur cours fortuit, le leur permettent : car les idées sortent les unes des autres ou plutôt se succèdent selon la même nécessité que les affections qui en sont les objets. Cette nécessité est mécanisme dans le corps. Dans l'âme elle est imagination (habitude), mais elle peut aussi être autre chose, implication, dépendance intelligible. Réaliser en elle cette dernière nécessité en la superposant à l'autre, c'est le véritable bien de l'âme; mais ce bien même[1] est-ce un bien poursuivi en dehors de l'essence, la fin purement idéale d'une tendance indéterminée? Non, c'est l'essence de l'âme se réalisant, c'est-à-dire s'entendant parfaitement elle-même dans sa dépendance de Dieu, ou plutôt c'est Dieu s'entendant partiellement en elle dans l'exercice absolu et l'union réalisée de ses deux causalités.

. . . . . .

Chez Spinoza tout est dans tout, et l'on ne peut vraiment rien saisir à part.

2

Aux yeux de la raison, c'est-à-dire analysé par la réflexion, le monde est le phénomène par lequel se représente à l'entendement dans un Moi personnel le rapport d'union et de dépendance qu'il soutient avec la totalité des êtres sentants qui participent avec lui, mais inégalement, à la vie de la pensée unique et divine, qui dans son fond est liberté et amour, c'est-à-dire esprit, action pure et parfaite.

3[2]

Une bonne division des fonctions de l'esprit doit être faite en deux sens; c'est-à-dire qu'on doit les diviser d'abord au point de vue de leur objet; et à ce point de vue nous adopterons la division de Kant :

1. (Première rédaction, barrée)... est-ce un bien poursuivi, extérieur à l'essence? Nullement; ce n'en est que la pleine possession, la vérité entièrement entendue, ou mieux aperçue. Elle n'est pas l'œuvre d'une volonté indéterminée, mais le plein effet de l'essence elle-même dans sa vraie nature, c'est-à-dire dans sa dépendance de Dieu. La vertu n'est pas la cause de la béatitude, mais la béatitude est la cause de la vertu.

Chez Spinoza... etc.

2. Voir 28 et 34.

sensibilité, intelligence, volonté; puis reconnaître plusieurs degrés dans chacune au point de vue de la réflexion qui y intervient.

Dans l'intelligence nous aurons la sensation (ou fonctions sensitives), l'entendement (ou fonctions intellectuelles analytiques), la raison (ou fonctions rationnelles : métaphysiques, morales.)

Dans la sensibilité nous aurons : l'émotion (physique), le sentiment intellectuel, le sentiment moral.

Dans la volonté : l'impulsion (l'instinct et l'habitude), la volonté, la liberté.

4

Le rapport de la science et de l'action ne saurait être marqué par la science même, qui ne saurait donner jamais que ce qui est.

5

La philosophie c'est la réflexion aboutissant à reconnaître sa propre insuffisance et la nécessité d'une action absolue partant du dedans.

6

La philosophie c'est la recherche de la réalité par la réflexion d'abord, et ensuite par la réalisation.

7

La philosophie est la recherche de la réalité par l'étude de l'esprit considéré en lui-même et dans son rapport avec tous ses objets.

8

La psychologie n'étudie les objets qu'en tant que pensés, ou plutôt elle étudie l'acte même par lequel on les pense.

9

De l'inconscient au sens strict : c'est la pensée spontanée, élémentaire, sans liaison, c'est-à-dire la sensation sans aucune pensée proprement dite : il y a de l'inconscient, mais non dans la pensée [1]. La conscience, comme la pensée même, est le sentiment ou affirmation spontanée d'un tout du senti, c'est-à-dire d'un rapport de subordination entre le tout et un centre qui l'éclaire, un but poursuivi qui l'explique. Point de conscience sans activité volontaire et finalité, sans effort, sans lutte. — Dans la réflexion un degré de plus de liaison, d'unité : le centre de pensée, le moi se subordonne au tout absolu, affirme, éprouve sa dépendance. Plus de conscience propre-

1. Voir 12.

ment dite : la conscience disparaît avec l'indépendance, la volonté, l'effort, le moi.

10

La conscience n'est pas distincte de la pensée (proprement dite) même. Le moi qui s'y affirme n'est distinct de la pensée même que logiquement, abstraitement, dans l'expression. Si nous voulons réellement l'atteindre comme être en soi, nous passons de la conscience à la réflexion. Cet effort vers *l'esprit moi* est vain : le moi échappe, l'esprit seul, universel, est atteint par le sentiment du nécessaire absolu à la fois subi et subissant, c'est-à-dire de l'unité totale et *absolue*. Le fond des choses et leur explication n'est pas dans les phénomènes ou objets (nécessaires) ni dans les esprits ou sujets (limités) mais dans l'esprit, ou sujet, absolu et un. La psychologie dans sa source et son fond est la métaphysique même [1].

11

La psychologie science de l'inconscient considéré comme principe du conscient, ou explication du conscient par l'inconscient.

12

1. L'inconscient c'est l'élément mental (sensation) sans aucune liaison; il n'y en a pas; raison métaphysique : d'où viendrait cette sensation? D'en dehors de l'univers; raison psychologique : comment serait-elle dans la pensée?

2. Le seul inconscient qui existe, c'est ce qui a été agrégé automatiquement, sans pensée au sens strict, par suite sans conscience, et n'ayant pas été d'abord dans la conscience n'est pas susceptible d'y rentrer.

3. Le demi-conscient ou conscient indirect : le représenté (car ce qui n'est pas représenté [prétendus raisonnements] n'est pas du tout dans la conscience), qui, agrégé d'abord par la pensée ou avec accompagnement de la pensée proprement dite, n'est plus actuellement maintenu agrégé que par l'habitude, l'association automatique. Le champ du demi-conscient ou conscient indirect est celui de la pensée devenue habitude. Degrés infinis.

4. Le conscient. Nul degré. C'est la pensée proprement dite innovant avec effort au contact des phénomènes subis.

Au-dessus de la conscience : la réflexion, affranchissement des phénomènes.

1. Voir 19 et 29.

13

La méthode déductive. Caractère particulier de cette méthode : elle seule démontre. Mais sur quoi? Sur l'abstrait et le possible, c'est-à-dire qu'elle saisit des rapports nécessaires entre ses éléments qu'elle rapproche, construit. Convient-elle à la psychologie? La psychologie n'a pas un objet abstrait et possible, mais concret, réel, donné; elle ne peut donc le construire, elle doit l'analyser et l'expliquer. L'emploi de la méthode déductive mènerait à une psychologie abstraite, formelle, à une mathématique d'idées pures.

Si cette construction a un caractère nécessaire, non arbitraire, si elle donne le schème de la réalité psychique comme la mathématique celui de la réalité physique (Ex. : Fichte, Schelling, Hegel, Lachelier), l'objet de la psychologie est d'expliquer cette nécessité, de remonter au delà de ce fait *a priori*, de systématiser les principes qui le maintiennent, de les interpréter et évaluer, ce qui ne se peut faire par déduction (construction) mais par réduction. Ce serait le sophisme *ignoratio elenchi*.

Cette construction est impossible, car elle ne saurait partir de l'élément : cet élément prétendu (Ex. : le moi de Fichte, l'idée de la vérité de M. Lachelier) étant idée est composé, et d'autant plus qu'il paraît plus premier. Ce n'est pas une hypothèse que l'on fait en le posant, c'est un fait que l'on exprime; mais il n'y a pas de fait premier. Chaque prétendue déduction que l'on effectuera ensuite ne sera non plus qu'un fait que l'on reconnaîtra : or, ou la liaison sera arbitraire et il n'y aura pas de déduction, ou le nouveau fait était contenu dans le premier, et alors on a fait une pure analyse.

La seule forme acceptable de la méthode *a priori* en psychologie est la forme analytique partant non de l'abstrait pour construire le concret, mais du suprême et total concret pour le décomposer en ses éléments (méthode métaphysique de Spinoza). Mais où trouver ce fait psychique et métaphysique intégral? Non par déduction (ce serait un cercle vicieux), la méthode déductive n'est pas une méthode de recherche, mais par analyse, en partant d'un fait partiel quelconque, ou des faits partiels, en les décomposant et en découvrant ce qui leur manque, ce qu'ils supposent. Mais ce n'est plus là la méthode déductive.

14

Le sujet pensant s'oppose à l'objet pensé quoique les choses ne soient connues que par la pensée et en elle. Mais autres sont les objets, autre leur connaissance. Celle-ci d'une part a une histoire en dehors de ses objets; elle est, d'autre part et par contre, la même devant toute leur diversité. Elle est une en tous les sens.

15

Dans le corps le point actuel s'explique par le point, non actuel, passé, et cela sans fin, c'est-à-dire l'actuel s'explique par l'inexpliqué et le non donné et le moins un; contraire dans la pensée : par le plus réel et par l'un.

16

Le corps est *dans l'esprit.*

17

L'étendue et le mouvement ne sont pas concevables en soi, ne sont que des abstractions, et nous ne sommes certains de leur réalité qu'en tant que nous les jugeons dépendants d'autre chose dont nous sommes certains : l'idée de l'être objectif condition de celle de l'étendue.

18

L'induction en psychologie serait un cercle vicieux. Elle n'a pas à l'appliquer mais à l'expliquer en la justifiant.

19

Le sujet pensant n'est pas un être mais l'ensemble des principes c'est-à-dire des liaisons qui rattachent les pensées empiriques (déjà liées et constituées par la nécessité affirmée) à l'esprit, à l'unité absolue, ou plutôt c'est le *sentiment* de cette liaison, dont les principes ne sont que la représentation abstraite, comme le sujet-substance en est la projection métaphysique spontanée. L'être est un; c'est la pensée qui le morcelle.

20

Si, dans le fait réel, concret, particulier, la réflexion peut apercevoir le fait idéal, abstrait, universel, c'est qu'elle y voit les reflets des éléments simples qui la constituent c'est-à-dire qui sont l'esprit même, et elle ne les saisit que parce qu'elle en éprouve la nécessité rationnelle, c'est-à-dire supra-empirique et supra-personnelle. De même nous ne voyons des triangles et des cercles dans la nature que carpe que nous en portons d'avance l'idée, dans notre sur-nature.

Toute connaissance va donc du sujet à l'objet et du simple au complexe. Le fait n'est pas perçu, mais tracé, et c'est nous-même, ou plutôt notre sur-nature, que, sans le savoir, nous lisons en lui. Le fait perçu n'est qu'une hypothèse faite par l'esprit en vue de se mettre d'accord avec tout lui-même et avec les autres.

Il ne faut pas entendre que dans l'esprit, dans le sur-moi, il y ait les idées des figures géométriques, celles des fonctions, etc... Rien de pareil; il n'y a que les sensations et le tout : tout le reste n'est que rapport et exprime le tout dans la sensation; c'est là le fait, les faits, et c'est en ce sens qu'on peut dire que c'est nous qui nous lisons dans le fait : il faut entendre que le tout y lit sa conciliation ou solidarité avec telles sensations, son rapport avec elles.

21

Quand on a trouvé quelles conditions suppose l'existence d'un fait, de ce qui est observable, d'une part un sentiment, un état, une nature, de l'autre une forme, une nécessité qui y est saisie, enfin la pensée qui saisit l'un dans l'autre, et aussi séparément l'un et l'autre, il est irrationnel de vouloir ensuite observer encore ce qu'on a compris être la condition pour qu'une observation soit possible;

Soit la pensée; elle *produit*;

Soit la forme en soi; elle *est* simplement;

Soit la spontanéité sentante en dehors de toute forme; elle *n'est pas* [1].

On n'observe que le *devenir*, c'est-à-dire la matière dans la forme, pour y dégager celle-ci de celle-là.

22

La raison trouve une connaissance vivante dans l'activité de la conscience et s'applique à cette idée première pour en déduire tout ce qui y est; elle ne crée pas l'idée ou le principe de causalité comme elle crée la notion de substance en réunissant sous une seule idée abstraite le système total des êtres. L'existence relative, et, par un progrès nécessaire, l'existence absolue de la connaissance, est un FAIT et non pas une abstraction.

23 [2]

La vraie psychologie n'est pas la description de telle pensée, mais l'explication de *la Pensée*.

1. Voir 12.
2. Voir 10.

24

La méthode réflexive et la psychologie métaphysique. — Le véritable objet de la psychologie est la nature *universelle* de la pensée, en tant qu'elle est susceptible d'explication. Sa méthode est l'analyse réflexive, c'est-à-dire la recherche de la nature intérieure des pensées et de la raison de cette nature. Son terme est la résolution des faits psychiques en leurs éléments immédiats, en leur matière également psychique, et l'explication ou l'interprétation métaphysique du composé que l'esprit en avait formé spontanément; en un mot c'est l'anatomie et la métaphysique de la pensée, en contenant implicitement la physiologie.

La psychologie métaphysique repose sur les faits de conscience et les lois du mécanisme psychique, découverts par l'observation : elle commence avec l'explication de ces faits et de ces lois empiriques par l'analyse; en les expliquant elle les vérifie.

Cette analyse a pour résultat de faire connaître les lois statiques, ou formes logiques, de la pensée, c'est-à-dire les éléments formels, et aussi les éléments matériels qu'ils ont mission d'élaborer.

Ex. : analyse d'une idée d'objet, d'une idée morale, d'un jugement; d'un sentiment (colère, aversion, orgueil, etc.). Reste ensuite à expliquer ces lois, à en donner le sens et la raison métaphysique (critique, détermination de la valeur objective de la pensée), et à tirer de cette étude de la pensée la réponse à ces questions ultimes : qu'est-ce que l'âme? Dans quel rapport est-elle avec le Tout?

Cette méthode est à la fois expérimentale par son point de départ qui est dans l'observation, et rationnelle par sa nature propre. La psychologie réflexive présente le caractère universel et déterminé qui manque aux autres formes de la psychologie. Elle est vraiment une science du réel et du libre.

Par l'emploi de cette méthode la psychologie métaphysique n'est pas seulement une science, mais le fondement de toute science, puisque seule elle saisit l'objet dans son union avec le sujet et justifie les principes de toute science.

25 [1]

Le passionnel, l'irrationnel est connaissable, intelligible, mais comme idée, dans son type formé spontanément par l'esprit avec toutes ses fonctions, dont la *mémoire* n'est qu'un élément, ou point

1. Voir 79 et 80.

de vue, inférieur, non comme fait ou plutôt comme série et système de faits. Il n'y a pas de *science* des faits de l'âme.

26

La psychologie ne peut avoir pour but de déterminer des *propriétés* de l'esprit. Car la propriété est ce que l'on conçoit dans la substance, extérieurement à la pensée, pour expliquer le fait, c'est-à-dire ce qui n'est pas pensable. Donc par la même raison qu'il n'y a pas de fait de pensée, mais que le fait est l'antithèse de la pensée, il n'y a pas de propriétés de l'esprit, ou plutôt il n'y en a qu'une, la propriété de sentir, comme il n'y a qu'une faculté, la pensée même, et, entre l'une et l'autre, les idées, la forme.

Mais cette propriété même et cette faculté ne sont saisies que comme idées.

27

La logique reprend à l'instant ce qu'elle a perdu, ou plutôt ce qu'elle a posé en dehors d'elle : c'est-à-dire qu'elle refait l'unité, mais une unité abstraite, extérieure. De là une antinomie : la pensée logique est tout et ne peut se saisir elle-même qu'en [se] posant entre deux choses, ou plutôt entre une chose et une action; mais cette antinomie, comment est-elle saisie? Ce ne peut être par la pensée logique, car puisqu'elle ne saisit rien que comme nécessaire, il n'y a pas d'antinomie pour elle (elle n'a qu'une loi).

28

Toute division vraiment scientifique par la méthode expérimentale est impossible, tant préalable qu'ultérieure.

Que si l'on a obtenu une telle division, c'est qu'inconsciemment on a employé la méthode réflexive, c'est-à-dire que partant de l'idée que les pouvoirs ou les formes de l'esprit sont solidaires, s'expliquent et s'exigent entre elles, on s'est élevé d'un fait quelconque à l'idée universelle de la pensée, se demandant par la réflexion ce qui faisait de ce fait ou état une pensée, pour analyser ensuite cette idée de la pensée en ses éléments nécessaires. Autrement dit, on a compris par la réflexion le caractère rationnel de la division à laquelle on s'arrêtait. Le nombre des faits considérés était dès lors accessoire, indifférent; un seul suffisait.

29

Considérons donc une pensée quelconque, exprimée par un verbe, par exemple (les autres mots supposent l'action, celui-ci l'exprime),

réfléchir, dire, etc., et demandons-nous ce qui fait que cette pensée, cet acte, est une pensée. Que suppose cela pour être considéré comme fait de pensée?

Trois conditions ou éléments solidaires, dont le système constitue la nature pensante, telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans la réflexion, ou telle que la réflexion la produit nécessairement :

1. Une représentation d'objet, ou connaissance.

2. Une affection, un état agréable ou désagréable accompagnant cette connaissance, en un mot un sentiment. La représentation, si elle n'était pas sentie, serait en l'air, abstraite, comme les idées de Platon, serait idée et non pensée. Le sentiment c'est la connaissance non en elle-même, mais dans un esprit, c'est-à-dire vivante.

3. Enfin une action : sentiment et connaissance ne sauraient être indépendants l'un de l'autre : ils se déterminent, donc ils agissent, et la réflexion nous fait connaître qu'il ne saurait y avoir sentiment sans action. Le sentiment c'est le sujet encore uni à l'objet, avant la polarisation; l'idée, c'est l'objet, l'action, c'est le sujet. Dans le sentiment, individualité pure encore en apparence; dans l'idée, rupture de cette individualité, objectivation, c'est-à-dire analyse en vue de la synthèse, ou analyse par l'action de la synthèse, par l'application de la réflexion c'est-à-dire du tout à l'élément; l'action est la représentation de l'unité du sentiment et de l'idée, du sentiment se développant par l'idée, c'est-à-dire de la production de l'élément par le tout. Ainsi le sujet absolu, c'est-à-dire en apparence du moins, l'indépendance parfaite, n'est en réalité que la dépendance même, et ce qui le vérifie c'est l'échec où aboutit l'effort pour saisir par la réflexion le sujet individuel : il aboutit au contraire de l'individualité, à l'impersonnel, à l'universel.

30

La première notion du sentir, fournie par l'analyse réflexive, n'est pas celle de l'affection agréable ou désagréable.

31

L'idée de facultés, ou de faculté unique (moi-cause de Maine de Biran), n'est pas un produit, objet immédiat de l'aperception interne. C'est une pensée, une conception, une explication, mais nécessaire à la psychologie; elle exprime cette vérité que la pensée n'est pas un fait ou tissu de faits, ni une chose et un tissu de propriétés, ni même *seulement* une force (cause de mouvement).

32

Il n'y a qu'une puissance, l'âme active; ses produits sont des actes, non des *faits*, mais l'acte suppose le fait, c'est-à-dire l'activité suppose la sensibilité (= la faculté suppose la propriété).

33

Caractères de l'idée de puissance.

1. *Réalité*, non abstraction : l'idée n'est pas issue abstraitement du fait, mais distincte.

2. *Infinité* : elle n'est pas réductible à *tous les faits*.

3. *Liberté* : son principe, le contraire du fait, en est l'absolue justification (priorité rationnelle sur lui).

L'idée de puissance (d'où celle des facultés) est donc un produit de la réflexion : la puissance n'est pas un objet donné, mais une construction de la pensée, et il s'agit, pour connaître la pensée, non pas de subir cette construction et de la décrire (observation et induction), mais de la comprendre en la rectifiant (réflexion), c'est-à-dire de la dépasser : *de poser un système d'idées et de le déposer*.

34

Les faits. — En un sens donc, dans la pensée, rien que des faits et l'*empirisme psychologique* est vrai, car les idées, dans leur devenir, sont elles-mêmes des faits.

Les formes. — Mais les idées par lesquelles la pensée se conçoit (facultés, puissance) sont irréductibles aux faits, *et le réalisme psychologique est plus vrai*, car elles sont plus réelles que les faits.

Enfin le principe qui les pose et les dépose, et par elles tout l'intelligible des faits, est la réalité même, *et la vérité est à le comprendre*, à comprendre que les faits et les idées, en particulier ici les facultés (et la puissance), sont réels et ne le sont que quand et selon que la pensée absolue ou réflexion y descend.

35

Trois facultés ou fonctions :

		Sensibilité.	*Intelligence.*	*Activité.*	
3 degrés.	Conscience indirecte.	Émotion.	Représentation.	Impulsion.	9 formes de la vie pensante.
	Conscience.	Passion.	Entendement.	Volonté.	
	Réflexion.	Sentiment.	Raison.	Liberté.	
	Inconscience.	Affection.	Sensation. Impression.	Appétit.	

Ce sont des fonctions ou des facultés, c'est-à-dire des réalités ou des abstractions, suivant que la réflexion y descend ou non.

36

Ce qui par nature n'est pas mesurable ne saurait être mesuré par aucun artifice : le subjectif n'est pas mesurable, car toute unité doit être une quantité (susceptible d'être augmentée ou diminuée) et toute unité réelle doit être objective, c'est-à-dire étendue, et coexister avec ce qu'elle mesure. Il n'y a rien de pareil dans la sensation.

37

La sensation n'est pas donnée à la conscience immédiatement et isolée, il faut un travail d'analyse pour la séparer : 1° de la représentation; 2° du sentiment, dont la synthèse forme l'être sentant, ou l'être subjectif réel. Ce que nous appelons sensation c'est toujours non pas la véritable sensation, mais l'interprétation objective que nous nous donnons d'un système de sensations. Toute sensation a une durée, n'est donc pas simple. La vraie sensation c'est la *réaction élémentaire* que nous ne pouvons qu'inférer, et qui n'est ni représentative, ni affective, c'est l'impression sans durée, infra-temporelle, qui ne peut se composer elle-même et engendrer la durée que par l'intervention d'un principe supérieur, sans durée aussi, supra-temporel. De là résulte l'être sentant (sensation : représentation. sentiment) suspendu entre deux infinis : multiplicité, — unité, et par suite cherchant l'infini en deux sens : au dehors : représentation; au dedans : sentiment, raison.

38

L'étendue est *subjectivement* la représentation d'une loi nécessaire suivant laquelle nos sensations sont liées entre elles d'un sens à l'autre et varient en rapport avec le sentiment de l'action musculaire [1].

Objectivement l'unité représentative du tout des êtres individuels considérés en tant qu'ils se déterminent en s'excluant et par suite en s'exprimant réciproquement.

C'est donc beaucoup plus qu'une possibilité indéfinie : c'est le lien de l'esprit et le lien des esprits.

39

L'espace : multiplicité indéfinie de dimensions homogènes. Réa-

1. Voir 41 et 44.

lité, unité, continuité, infinité, indivisibilité, impénétrabilité ne sont que des rapports à la pensée, mais à la pensée absolue [1].

40

Le temps marque de mon impuissance, l'étendue de ma puissance.

41

La perception est l'achèvement de la représentation et la rectification des données sensibles qui résultent l'une et l'autre d'un jugement immédiat et intuitif en apparence, mais fondé sur l'habitude et sur des inférences naturelles, où la sensibilité et la volonté peuvent intervenir, par lequel nous déterminons en essence, en quantité et en qualité un objet auquel les qualités sensibles se rapportent, ou une réalité qui les constitue.

42

L'étendue : système de relations entre nos sensations et les mouvements par lesquels nous pouvons nous les donner.

43

Explication des attributs de l'espace : réalité, unité, continuité, infinité, indivisibilité, impénétrabilité : concepts qui expriment le rapport de la pensée à la réalité sensible, c'est-à-dire l'intelligibilité de cette réalité. L'espace et en même temps l'étendue sont donc dans les choses mêmes tout en n'étant que dans la pensée.

44

L'espace n'est pas une forme subjective de la pensée humaine, mais de la Pensée.

45

L'étendue est la représentation nécessaire de la loi suivant laquelle les sensations de nos différents sens sont liées d'un sens à l'autre et varient simultanément en rapport avec les variations de notre sentiment d'action musculaire.

46

Dans l'intuition l'étendue n'est que la représentation d'une loi nécessaire selon laquelle nos sensations sont liées d'un sens à l'autre et varient en rapport avec les variations du sentiment d'action musculaire. Mais nous ne pouvons arriver à connaître cette loi qu'en connaissant l'unité représentative du tout des êtres individuels considérés en tant qu'ils se déterminent en s'excluant et par

1. Voir 42.

suite en s'exprimant réciproquement, c'est-à-dire l'étendue comme réelle. Dans l'action concrète par laquelle nous saisissons la réalité des choses, l'étendue nous est livrée implicitement; il nous reste à la dégager par le raisonnement, mais de ce raisonnement le terme nous est donné d'avance : l'être en soi et multiple, paraissant à la sensation, mais saisissable à la seule pensée.

Les propriétés de l'espace en soi (projection de la forme subjective de l'espace) sont l'œuvre de la logique. De là leur caractère *a priori*.

Véritable nature de l'espace et du temps. Sont-ils dans les choses? Non comme forme, oui comme fond. Or c'est cette forme seule qui est innée; elle est aussi subjective, diverse d'un esprit à l'autre; c'est l'inné, c'est-à-dire le *naturel* qui est subjectif (c'est-à-dire divers). L'œuvre propre de la pensée est de faire sortir les esprits de leur caverne et de faire la rencontre, la jonction.

47

L'espace est un système unique et infini de dimensions indéfinies en nombre et en longueur.

48

L'étendue est la détermination concrète de l'espace par des corps. Sans le plein, pas de dimensions. Étendue, condition d'espace, et corps, condition d'étendue. *Corps se résistant* les uns aux autres et s'excluant.

49

Deux perceptions, extérieure et intérieure, ou plutôt une seule, mais à deux faces dont l'une, intérieure, peut être presque effacée dans l'autre, tandis que celle-ci ne l'est pas dans la « perception intérieure ». La perception intérieure est donc une forme de pensée résultant d'une analyse plus parfaite qui distingue le temps de l'espace, confondus dans la perception extérieure, et non pas une véritable perception, sur le même plan que l'autre.

En quoi consiste la perception extérieure? Elle n'est pas une sensation, mais un acte composé par lequel nous mettons nos sensations diverses en rapport entre elles en les rapportant à un même point de l'étendue (localisations), mais sans affirmer encore que cette étendue appartient à un être : deux actes distincts. Le premier seul est perception, le deuxième est conception. La perception n'est pas l'acte de rapporter les sensations à des objets, mais elle en est la condition, et il n'y a point de connaissance d'objets possible sans elle, de quelque objet qu'il s'agisse : elle est la forme universelle de

la pensée des objets : le temps même n'est pensé qu'ainsi (exemple : les sons, les odeurs).

50

L'expérience pure ne peut donner que ce qu'il y a dans la sensation, or l'étendue n'y est pas, n'y peut être : elle est quelque chose de nouveau qui ne peut en venir. On ne peut, dit Condillac, faire du continu qu'avec du continu. Si l'étendue était dans l'objet, la sensation la détruirait.

51

Le temps, forme de nos actions en tant que déterminées par nos sensations.

L'espace, forme de nos sensations en tant que déterminées par notre action suivant des lois nécessaires[1].

Ne sont pas de pures possibilités (Bain) ni des formes pures (Kant), car elles ne sont pas représentables, sinon abstraites, sans déterminations intrinsèques. L'espace et le temps sont des abstractions du mouvement.

Le temps mesure de l'espace, l'espace représentation du temps.

52

Un ordre fixe, indépendant, simultané de sensations n'est pas encore l'étendue. Il y manque les notions de *continuité* et de *mesure* qui dérivent du *mouvement volontaire constant* (uniformité de l'idée) et du *mouvement rythmé*, c'est-à-dire de sentiments d'action musculaire, en relation avec des sensations objectives, soit constants, soit identiques entre eux. De l'uniformité de l'idée ne naît pas l'uniformité du mouvement, mais sa continuité ou constance.

Le deuxième, le sentiment du rythme, ou mouvement identique, introduit la *mesure* dans la *continuité simultanée* : idée de temps identiques successifs, de divisions du temps.

De là l'idée de mouvement uniforme, c'est-à-dire qui parcourt dans des temps égaux les mêmes séries de sensations (vitesses quelconques d'ailleurs).

De là la *mesure de l'étendue* par le mouvement uniforme. Ainsi les notions de temps et d'étendue (grandeurs mesurables) sont des abstractions de celles du mouvement : du mouvement rythmé sort le *temps mesurable*, du *mouvement uniforme* sort l'étendue mesurable.

1. Voir 39.

53

La troisième dimension ou éloignement est la dimension essentielle qui réalise l'étendue, puisqu'elle représente la permanence de l'objet, c'est-à-dire le système réel des sensations possibles, indépendamment de nous. Elle peut être donnée à l'aide du toucher seul avec déplacement et ébranlement, mais elle est facilitée par l'exercice des autres sens pour lesquels l'objet éloigné est encore présent.

L'épaisseur et la profondeur sont cette même troisième dimension. Elles représentent en effet la *réalité de l'objet* en dehors de nous, de ce que nous touchons ou voyons : *même le toucher double* ne nous les donne pas. Il ne nous donne que notre surface. Seulement dans le déplacement de l'objet apparaît son unité et par suite sa réalité. La vue peut nous aider à percevoir la profondeur dans les corps transparents.

La perception proprement dite c'est la fusion de plusieurs groupes de sensations spécifiquement différentes en un seul tout circonscrit par le toucher. Nous percevons à la fois notre corps et les corps extérieurs. C'est dans le toucher seul que l'unité de l'objet apparaît : *c'est la base de la perception.* Dans le concours des deux mains et d'abord dans celui des doigts l'objet paraîtrait multiple sans l'ébranlement ou le transport. Une fois cette idée acquise, elle est confirmée plutôt par la multiplicité des contacts.

Pour la vue, fusion des images grâce à l'unité conçue de l'objet.

54

(*Sur Spinoza et les théories physiologistes de l'imagination*).

La vraie explication de l'imagination est celle de la manière dont ces affections du corps humain peuvent déterminer en nous la représentation des corps extérieurs *et leurs propres idées.* (Celle de notre corps en particulier avec ses modifications).

55

On appelle *idées* les objets intérieurs que la pensée réalise en affirmant dans le jugement l'être de ses représentations.

56

Juger c'est affirmer ou nier une relation entre deux idées *comme vraie.*

57

(*Sur le rapport de l'entendement et de la volonté*).

1. Toute aperception suppose affirmation implicite, *au sens de croyance*, même si elle était unique, simple : alors c'est l'existence, ou plutôt la présence, qui est affirmée, crue. Si elle ne l'est pas, si elle est multiple, elle est *croyance* à la liaison de ses parties et, en plus, à sa présence. Or toute aperception est multiple. Cela est vrai et des perceptions et imaginations, et des idées proprement dites. Toute aperception est une liaison (perception) ou un système de rapports (idée).

2. L'affirmation, même explicite et au sens de connaissance, n'est pas un assentiment (et la négation un détachement) de l'âme, de la volonté, à la chose aperçue, c'est-à-dire un rapport de l'âme ou volonté à cette chose, mais un rapport d'un certain genre entre les éléments de cette chose.

3. Lorsque cette affirmation explicite a lieu, elle a sa condition, tout au moins une de ses conditions dans l'affirmation implicite ou croyance correspondante : elle succède à une affirmation et non à la non-affirmation et n'est que cette même affirmation continuée.

4. Quand c'est la négation qui a lieu, cette négation aussi succède à une affirmation implicite ou croyance, qu'elle supprime, et qui a subsisté même pendant le doute, s'il y a eu doute, et non pas à la non-affirmation.

Autrement dit :

5. Toute affirmation ou négation vient d'une affirmation.

6. La négation ou suppression d'une croyance a sa condition, tout au moins une de ses conditions dans une autre croyance qui l'exclut.

7. L'âme affirme toujours quelque chose tant qu'elle pense, même dans le doute, et le doute a sa condition dans une connaissance actuelle.

8. L'entendement et la volonté en acte, c'est-à-dire les actes d'entendre et de vouloir, au sens le plus large des deux mots, sont identiques; la division de tout acte de pensée en ces deux actes est purement modale. L'entendement et la volonté ne sont donc pas des êtres, des puissances, mais des idées.

9. Les degrés de valeur, de réalité objective de l'affirmation coïncident avec ceux de la connaissance : les connaissances confuses sont des affirmations accidentelles et éphémères, les connaissances claires

des affirmations essentielles et durables, les connaissances déduites, comprises, des affirmations absolues, inébranlables : la certitude est quelque chose de plus positif, de plus réel que la croyance, et elle la comprend.

En résumé il est vrai que :

1. La connaissance, le jugement, suppose toujours une donnée, un fait présent, et est lui-même une donnée, un fait présent; or toute donnée, tout fait intellectuel est liaison, rapport, donc rapport *affirmé*, au sens large du mot; en un sens donc tout dans la connaissance est idée (donnée, fait), et la clarté de l'idée est celle d'un rapport.

2. La connaissance est un tout dont chaque partie est déterminée par les autres; chaque idée en suppose d'autres qui font sa vérité; la vérité est un système d'idées, et ce système de la vérité *donnée*, *objective*, ne relève que de lui-même, ne suppose rien d'extérieur (volonté) qui le supporte, l'affirme, le fasse vrai. Dans la vérité *donnée* il n'y a pas dualité, mais unité.

Mais :

Il y a autre chose dans la connaissance que du donné, que les idées-faits et leur unité, leur système est inintelligible sans cela. Si une idée est vraie (par 1) en elle-même, et (par 2) par sa détermination au milieu des autres, cette détermination lui est identique et alors tout est identique et *il n'y a pas d'idées*, ou bien cette détermination lui est seulement équivalente, et alors il faut un troisième terme pour saisir cela, c'est-à-dire qu'il faut l'acte, le mouvement de la pensée, — autre chose que l'idée.

L'idée seule, le donné seul est inintelligible.

58

La vérité n'est pas *les idées*, mais *la vérité des idées et d'autre chose qu'elles supposent*.

59 [1]

Le doute est une ignorance dans une connaissance, c'est-à-dire le manque de l'intuition correspondante à une idée alors que nous savons pourtant qu'il y en a une et que la vérité y consiste.

Dans le système qui fait la vérité *idée*, donnée, il n'y a pas de place pour le doute puisqu'il n'y a que les idées, qui se posent et se suppriment entre elles par elles-mêmes, ou plutôt les perceptions

1. Voir 61, dont ce fragment semble être la conclusion.

ou idées confuses d'une part, et les idées proprement dites, toujours claires, de l'autre, celles-ci se posant et niant celles-là sans pourtant les supprimer.

Le doute ne peut pas être dans les idées; il serait alors une pure privation ou la négation même; il est plus et moins, quelque chose de positif, mais non une négation, qui est une affirmation. Il est subjectif.

60

L'erreur est-elle la « privation de certitude », la privation d'une idée certaine, c'est-à-dire adéquate, excluant soit la présence soit l'idée de l'objet imaginé ou perçu?

L'erreur n'est pas seulement une privation. *Manquer d'une idée vraie, c'est ignorer, non se tromper* : en elle-même l'idée inadéquate n'est pas fausse, elle ne l'est que par rapport à l'idée vraie; mais non à l'idée vraie en elle-même, car on ne dit pas que l'animal se trompe ni l'homme qui ne fait qu'imaginer ou percevoir : ils ne se trompent pas, mais leur idée n'est pas adéquate, elle est mutilée et confuse. Encore ne l'est-elle que par rapport à l'idée adéquate. On ne se trompe que quand on croit qu'on est dans le vrai, c'est-à-dire l'erreur est la privation d'une idée adéquate dans l'être qui croit qu'il en a une. La privation d'idée adéquate n'est donc que la condition négative et objective de l'erreur : c'est la condition de l'erreur en soi : la condition positive de l'erreur actuelle est une condition subjective : la présence et l'union à une idée inadéquate d'une autre idée inadéquate qui affirme qu'elle est adéquate. Affirmer d'après le témoignage des sens que le soleil est à 200 pas, autrement dit voir le soleil à 200 pas sans l'exprimer par une affirmation explicite, n'est pas simplement l'imaginer, ou si l'on veut le percevoir au sens de *se représenter sans entendre*, c'est-à-dire sans affirmer l'être, l'absolu, le πέρας; car l'animal ou l'enfant ni n'affirme analytiquement des mesures (200), ni même ne considère ses images comme déterminées absolument, ce qui suppose la mesure, mais seulement relativement (la dyade indéfinie du grand et du petit). La vision du soleil à 200 pas n'est pas contenue dans l'idée confuse de l'image corporelle, c'est-à-dire du mouvement corrélatif du corps, lequel résulte du mouvement des autres corps, c'est-à-dire les contient, ainsi que son idée est l'idée confuse de notre corps et de ces corps indéfiniment. Pour parler autrement la représentation pure n'est que la liaison de nos sensations entre elles et leur dépendance de notre désir, elle ne con-

tient pas l'affirmation d'un ordre fixe indépendant de nous, inintelligible (causalité), lequel suppose un ordre fixe dépendant de nous, intelligible (finalité dans l'idée, dans la logique, ou plutôt dans la dialectique). Cette représentation est un acte, sans doute, et implique une croyance, mais non une connaissance. Il est vrai qu'en même temps que la représentation est la liaison de nos sensations entre elles et à nos désirs, il y a aussi un usage d'elle par nos désirs qui est un rapport d'elle à nous et, en un sens inférieur, une vérité de cette représentation. Cet usage est gouverné par l'habitude qui plus ou moins lentement se fait et se défait d'après l'expérience du succès ou de l'insuccès de nos tentatives pour réaliser nos désirs par rapport à cette représentation; et dans la plus ou moins grande rapidité avec laquelle elle se fait et se défait consistent les degrés de ce qu'on peut appeler l'intelligence animale. Cette vérité pratique, purement relative à l'être, de la représentation, laquelle exprime la possibilité supposée de tel ou tel usage d'elle, est indéfiniment perfectible et indéfiniment rectifiée. Il ne faut pas la confondre avec la prétendue détermination quantitative de la représentation en elle-même.

L'être ne se trompe pas plus en tant qu'il échoue dans tel usage de sa représentation qu'en tant qu'il a simplement celle-ci, pourvu qu'il n'ait pas l'idée que la détermination qu'il en fait est vraie, c'est-à-dire absolue. S'il a cette idée il se trompe *positivement* : sa représentation contient alors autre chose qu'elle-même, et n'est pas seulement la liaison de fait des sensations simultanées de l'être et de leurs rapports avec ses désirs : elle contient une idée d'un autre ordre, une explication : l'affirmation de l'existence et de telle détermination absolue. *Soleil à 200 pas* et *volonté libre*. Spinoza met trop dans la représentation et il ne met pas assez dans l'affirmation en ne la faisant porter que sur des mots. Il n'y a pas de connaissance dans la première, objet de croyance, et il y en a deux dans la deuxième, une vraie, qu'il y a une détermination ou vérité absolue de la représentation quant à l'être et quant à la quantité, et une fausse, qu'elle est telle, et *donnée* dans la représentation même. Il y a une vérité de l'existence du soleil et de nos actes, mais non donnée dans le fait de leur présence; et il y a une vérité de la distance du soleil et une explication absolue de nos actes, mais non en eux en tant que représentations. L'erreur consiste donc non dans la seule absence de l'explication vraie, volonté libre n'est pas ignorance des motifs, mais dans la présence du principe de cette explication appliqué en

l'absence des conditions de son application, c'est-à-dire dans l'interférence ou confusion de deux ordres irréductibles.

Ce qui manque à l'affirmation fausse ce n'est pas toute idée vraie, toute idée (ne pas confondre les pures erreurs de mots, ma maison s'est envolée.... avec les vraies erreurs, 200 pas ou volonté libre), mais la distinction d'une idée vraie supérieure d'avec la représentation inférieure et la perception dans celle-ci des conditions d'application de celle-là : c'est-à-dire que cette idée vraie, en un sens, n'est pas vraie et n'est pas vraiment une idée : elle est vraie en elle-même, c'est-à-dire dans sa liaison avec ses *paires*; elle est fausse en tant qu'appliquée hors de propos, au 1er degré si les deux ordres sont immédiatement en contact, c'est-à-dire s'il y a réellement une application de l'un à l'autre, au 2e s'ils ne le sont pas, c'est-à-dire s'il n'y en peut avoir (Ex. : volonté libre : application directe de l'absolu à l'acte sans intervention du déterminé (intermédiaire); plus vraie en un sens que l'idée de la pure détermination non jugée et comprise à son tour.

Ainsi la vérité est dans la distinction des ordres et dans la perception de leur subordination. Il y a une vérité de chaque ordre en lui-même, une de son explication par le supérieur et de son application à l'inférieur, et une de l'insuffisance de tout cela. Ce que Spinoza reconnaît quand il dit qu'il ne faut pas expliquer les modes de la pensée par ceux de l'étendue ni inversement, et que la certitude n'est donnée que par la vraie méthode indiquant l'ordre réel de génération des idées.

Sans cette intellection et compréhension des ordres les uns par les autres, de l'inférieur, matière, par le supérieur, forme :

1. L'erreur serait inexplicable : tout ce qui est pensé, représenté, est vrai.

2. De même le doute : la seule présence d'une idée, même adéquate, ne l'expliquerait pas : elle supprimerait l'adéquate ou coexisterait; pour qu'il y ait doute il faut qu'il y ait plus même que cette idée adéquate et que l'autre; il faut savoir qu'il y a une convenance, une application possible de l'une à l'autre, et défaut de perception des conditions de cette application.

3. De même la recherche : elle suppose une préconnaissance de conditions à remplir, vraies ou fausses.

4. De même l'affirmation explicite ou connaissance, car sans intervention d'un autre ordre, elle ne serait que la même croyance

(affirmation implicite) ou son prolongement en une autre (= l'addition ou juxtaposition d'une autre).

5. De même la négation : comment une idée nierait-elle l'autre, sinon en la supprimant? Or la négation ne supprime pas les croyances proprement dites.

6. Enfin la vérité ou connaissance vraie et certaine : elle ne se distinguerait pas de la croyance si elle n'était pas plus qu'un fait, *même le fait* de la certitude.

Tout cela n'est intelligible que si le fait, la donnée, la croyance, n'est qu'une matière dominée par quelque chose d'un autre ordre.

En ce sens Descartes a donc raison au fond.

61

Solution.

Le doute est le non-jugement par non-perception de la vérité. Or la donnée, comme donnée, est toujours perçue; donc c'est autre chose qui manque et pourrait être là; quelque chose de différent d'elle, qui n'y est pas nécessairement; mais non pas une autre donnée, car ce serait quelque chose de séparé, des données, comme telles, étant distinctes. Des données de même ordre ne feraient jamais le doute, ni par conséquent la connaissance; donc quelque chose dans la donnée même, différent d'elle; donc quelque chose qu'elle pourrait être, sans cesser d'être elle-même et qui serait, même alors, différent d'elle; donc un rapport entre elle et quelque chose d'autre; mais d'autre ordre, car ce rapport ferait des deux un seul; donc un accord, c'est-à-dire quelque chose dans la donnée qui permette d'apercevoir en même temps le terme d'autre ordre et constant du rapport; donc le schème de ce terme ou les conditions de son application. Le doute est donc le non-jugement par *non-intuition des conditions de l'application d'une* FORME.

Il suppose donc, outre l'idée sur laquelle il porte :

1° L'existence dans l'esprit d'une idée des conditions à remplir; 2° la présence actuelle de cette idée à la conscience.

Ces conditions du doute sont celles de la connaissance même ; car *sans le doute*, c'est-à-dire sans la conscience des conditions de la vérité ou de la possibilité de l'erreur, *point de connaissance*, mais une simple addition de croyances. On va de la croyance à la certitude par le doute, et la question du rôle de l'entendement et de la

volonté, ou de la nécessité et de la liberté dans la connaissance est toute ici.

Or d'abord,

Ces conditions ne font pas le doute. Il consiste dans le *rapprochement de deux idées et le jugement que devant se convenir elles ne se conviennent pas.* Il y a donc nécessairement une forme suprême et totale au-dessus de toute forme-matière ou particulière, et l'idée de la liberté ou mieux de la volonté est ici [1]. *L'idée de la volonté c'est l'idée de la disproportion entre toutes les données et leur forme. L'idée de l'entendement c'est l'idée des données nécessaires.* Volonté et entendement ne sont donc pas de purs universaux, mais des modes nécessaires, des idées exprimant une vérité, la nature de la pensée dans la connaissance. Elle suppose les deux termes, la donnée ou les données, et la forme.

Il est vrai que la volonté et l'entendement sont seulement deux idées. Mais cette forme suprême et totale même, l'idée de la vérité, en tant que forme, ne suffit pas, ni pour produire un jugement vrai, ni pour produire un jugement quelconque. L'*idée de la liberté* n'est autre que celle de la disproportion absolue entre cette forme et la vérité, c'est-à-dire que c'est l'idée de l'insuffisance de l'idée à exprimer la vérité : dualité irréductible de l'idée et cependant elle est unité ; contradiction. Elle suppose donc autre chose, et au fond tout jugement, même inadéquat, est libre. Il est *pensée* et la pensée n'est ni donnée ni forme, *mais mouvement de l'une à l'autre* (finalité).

Il n'y aurait rien s'il n'y avait que l'idée, les idées, s'il n'y avait pas l'esprit qui les porte et les produit et les unit, et autre chose qui explique le mouvement vers une fin qui est l'esprit et les idées qui en résultent, autre chose qui n'est ni idée ni esprit. Sans quoi les idées sont indistinguables, et le mouvement de l'une à l'autre inintelligible.

Cette *liberté*, il est vrai, est imparfaite, mais elle peut se parfaire en se connaissant. La parfaite liberté et le contenu positif de l'idée de liberté et l'acte suprême de la raison (comprendre) c'est de reconnaître l'insuffisance de l'idée à exprimer l'être.

1. C'est là plutôt l'idée de l'entendement; celle de la volonté est celle de la disproportion entre toute forme et l'acte (finalité : idée de l'être vrai poursuivi); celles de la raison et de la liberté sont au-dessus. (Note de J. Lagneau.)

62

Le doute ne consiste-t-il que, soit 1, dans l'incertitude de l'imagination; soit 2, à avoir une idée inadéquate; soit 3, à avoir une idée qui marque qu'on perçoit d'une manière inadéquate? Remarquer progrès dans ces trois idées, rangées ainsi dans leur ordre chronologique (Sch. de 44. Sch. de 49, début — milieu).

D'abord pour Spinoza l'idée inadéquate c'est l'imagination perception. Or : 1. Il ne peut y avoir d'incertitude de l'imagination. Car, automatiquement une imagination ramène tantôt telle image, tantôt telle autre. Point d'incertitude dans le pur mécanisme objectif. Elle suppose une attente, une lutte, une *idée*, le subjectif.

2. Une idée n'apparaît pas inadéquate en elle-même.

3. Spinoza est donc conduit à faire consister le doute dans une idée qui marque qu'une autre est inadéquate. Mais cette idée ne peut pas être inadéquate elle-même : car ou bien

1. L'une éliminerait l'autre, c'est-à-dire qu'elles se succéderaient,

ou, 2 : elles se juxtaposeraient et coexisteraient,

ou, 3 : elles se composeraient (une imagination complétant une imagination).

Dans les trois cas point d'incertitude. Pour qu'elle ait lieu, il faut coexistence sans fusion possible, c'est-à-dire différence de nature, c'est-à-dire une idée adéquate. Cela même suffit-il? Le doute consiste-t-il dans une idée adéquate qui nous marque qu'une imagination-perception est une idée inadéquate et que telle idée (au sens général) que l'on a est une imagination-perception et par suite inadéquate. Mais si on a cette idée, on ne doute ni de l'imagination-perception en elle-même, puisqu'elle n'est pas fausse considérée ainsi, comme pure donnée, ni non plus de ce qu'elle n'est pas connaissance adéquate, c'est-à-dire de ce qu'elle n'exprime pas la vérité, puisque l'idée inadéquate ne peut l'exprimer. — Dira-t-on qu'on ne sait pas ceci et que c'est pourquoi l'on doute. Mais quand on le sait, on ne doute pas moins. — Donc le doute pour Spinoza n'est qu'une connaissance claire ajoutée à une connaissance confuse, c'est-à-dire une double affirmation (une croyance et une certitude) : c'est-à-dire qu'il n'est pas le doute.

Ou, 2, dans une idée adéquate qui marque qu'on imagine, qu'on ne perçoit pas, c'est-à-dire consiste-t-il à douter de la présence de l'objet? Mais, si elle existait, elle exclurait sa présence. Ici encore une croyance et une certitude, une négation, pas de doute.

Le véritable doute n'est pas la connaissance du caractère inadéquat d'une idée inadéquate par essence, mais le fait que sachant qu'une idée donnée peut être l'un ou l'autre, nous ignorons ce qu'elle est. Le doute ne porte donc pas sur la perception-imagination, mais sur l'idée proprement dite et l'idée n'est pas nécessairement adéquate [1].

63

La sensation, — la représentation, — la perception supposant la mesure et par suite l'entendement avec ses formes. — La raison : liberté, spiritualité, perfection. Aucun de ces degrés n'est contenu dans l'inférieur, et c'est même l'inverse qui est le vrai, car le supérieur est dans l'inférieur, mais ignoré. Ex. : c'est par la représentation et par la conception que nous connaissons la sensation, qui n'est pas donnée isolée; c'est par la mesure et la conception que nous déterminons la représentation. Tout est donc en un sens *nécessité*, mais en l'autre *libre*. *Nécessité* en tant qu'il suppose du donné indéfiniment; *libre* en tant que le donné n'explique rien et s'explique par autre chose dans l'autre sens. On reste dans la nécessité si l'on suit le mouvement naturel des idées dans le même ordre, contenant le supérieur, mais ignoré; on s'élève dans la *volonté* en entrant dans la connaissance proprement dite, par le doute (conditionné encore mais non absolument) portant seulement sur la présence des conditions d'application de la forme, non encore conçue comme irréalisable.

On s'élève dans la région de la raison, de la liberté, quand, par un acte de réflexion, on prend conscience de la nécessité, et par conséquent de l'infériorité de la forme. En ce cas *liberté au 1er degré*, détachement de toute la connaissance empirique par la conscience de l'impossibilité de trouver entièrement réalisées dans la représentation les conditions d'application de la forme. La mathématique et la logique ou mieux la *critique* rend possible le doute expérimental, conscience de la relativité indéfinie de l'expérience. Ce détachement n'est pas le doute, car il supprime le doute.

La liberté est, au 2e degré, dans l'acte par lequel nous [nous] [2] détachons des formes elles-mêmes en les comprenant, en saisissant leur raison d'être dans autre chose qu'elles. Elles sont ainsi à la fois démontrées et détruites.

1. Voir 58.
2. Conj. E. C.

La raison s'achève dans l'acte par lequel elle se détache d'elle-même en se comprenant. *Comprendre c'est douter* ou plutôt se détacher, faire acte de liberté.

64

Pour Spinoza l'idée confuse c'est l'imagination-perception qui nous représente les choses par leurs effets sur notre corps et selon l'ordre de leur apparition ou de leur réapparition et non suivant leurs rapports vrais; les idées que nous formons par la comparaison des choses entre elles, c'est-à-dire en recherchant leur ressemblance, leurs différences et leurs oppositions, c'est-à-dire en les pensant par ce qu'il y a de commun entre elles sont toutes adéquates et vraies. Cette connaissance est celle de l'étendue, du mouvement, du nombre; c'est la connaissance abstraite, non la connaissance expérimentale; elle est déductive, non inductive, analytique, non synthétique. Les idées s'impliquent et cette implication est l'affirmation même. Elles sont donc des actes préformés que nous réalisons ou plutôt qui se réalisent en nous. Mais comment ils se réalisent, c'est ce que l'on ne voit pas. Si les idées se contiennent, pourquoi celle-ci est-elle réalisée plutôt que celle-là? Pourquoi ce chemin et non cet autre? Il faut que la condition de leur réalisation et de leur distinction même soit en dehors d'elles. Elle est précisément dans la représentation, dans la conception ou aperception au sens cartésien, qui sans doute implique une croyance, c'est-à-dire une affirmation subjective d'habitude. Cette connaissance inférieure seule est imposée à l'entendement du dehors; il s'agit pour lui ensuite d'y reconnaître ou de n'y pas reconnaître sa propre nature, c'est-à-dire de l'ériger en connaissance objective ou de la nier. C'est donc un passage de la puissance à l'acte, dont la condition est le donné, c'est-à-dire un acte de volonté, un acte que ses conditions ne donnent jamais entièrement et *qui a pour objet de poser la possibilité de l'erreur*, c'est-à-dire d'une méconnaissance (dans ou par l'idée ou croyance) des signes ou caractères de la vérité dans la représentation.

C'est l'erreur d'observation (au sens le plus général), à laquelle s'oppose l'erreur de réflexion qui consiste :

ou, 1 : à prendre l'explication relative pour l'absolue,

ou, 2 : à donner celle-ci seule, c'est-à-dire à ne pas respecter la gradation des ordres,

ou, 3 : à ne pas comprendre l'immanence de la vérité.

L'entendement c'est la pensée en tant qu'elle a une nature dont

l'application *opportune* à telle ou telle matière qui lui est conforme constitue la vérité.

La volonté c'est la pensée en tant qu'elle doute d'elle-même dans cette application, c'est-à-dire en tant qu'elle affirme au seuil de la connaissance la possibilité de l'erreur [1].

La raison c'est la pensée en tant qu'elle pose sa propre nature.

La liberté, ou la raison réfléchie, ou la philosophie, c'est la pensée en tant que, comprenant par la réflexion le sens des formes, c'est-à-dire de la nature qu'elle s'est donnée, elle s'affranchit de ses objets et d'elle-même en tant qu'objet, c'est-à-dire c'est l'immanence de l'être à la pensée et le sentiment de cette immanence.

Autrement dit la liberté c'est la pensée supra-intellectuelle ou la pensée identique à son objet, ou le sentiment absolu, la pensée *détachée des idées*, comme insuffisantes, le détachement *métaphysique*.

En somme la réfutation de Spinoza est dans la nécessité de concevoir le rapport de l'idée claire à l'idée confuse, de la pensée à l'imagination, de la connaissance à la croyance, comme celui d'une forme à une matière (comme un rapport de convenance supposant dans celle-ci l'analogue de celle-là), et le passage de l'une à l'autre comme un passage de la puissance à l'acte. (Spinoza a bien conçu la nécessité de l'imagination, mais comme d'une connaissance occasionnelle et non comme de l'objet même de la pensée.)

De cette distinction résulte un écart absolu, un vide dans toute connaissance, qui est comblé par la volonté, et dont l'idée est la volonté [1].

Mais l'opposition de la matière et de la forme n'est que provisoire, relative, apparente. Elle disparaît dans la Liberté.

65

Deux idées cardinales de Spinoza :

1. Définition de l'idée adéquate comme l'idée conçue conformément à la nature de l'entendement.

2. Axiome sur l'idée intellectuelle seule absolue, seule pouvant subsister sans les autres modes de pensée, ceux-ci non sans elle.

Remarquer aussi les deux sens du mot idée, l'idée-âme et l'idée-connaissance, celle-ci seule en réalité doublant tout comme essence réalisée.

1. Non, c'est la liberté dans la volonté, et au-dessus, la vraie idée de la volonté. (Note de J. Lagneau.) — Cette note se rapporte à deux passages des manuscrits. E.C.

66

La mémoire.

La mémoire est la condition de la conscience complète ou conscience de soi (conscience réfléchie). *C'est la conscience du passé comme passé.* Elle est distincte de l'imagination sensitive, spontanée, appelée quelquefois cependant mémoire *imaginative* (on veut exprimer par là qu'elle est passive, reproductrice, et non créatrice). Celle-ci est purement représentative (de perceptions ou de sensations) et n'est pas une pensée, un jugement : elle n'implique pas reconnaissance et projection dans le passé.

1. Analyse de la mémoire dans son acte complet, le souvenir. Il suppose *réapparition ou rappel, reconnaissance, localisation dans le passé.*

La *réapparition*, qui peut devenir le rappel, lorsque la volonté y intervient (souvenir volontaire, non jamais entièrement), s'explique par les lois de l'association (V. imagination, association). C'est la partie, l'élément, automatique, mécanique de la mémoire.

La *reconnaissance* au contraire est un jugement, un acte d'entendement. 1° On peut dire qu'elle s'explique par la facilité plus grande avec laquelle la chose déjà pensée autrefois est pensée de nouveau; mais cette facilité plus grande n'a rien d'absolu, et il nous faudrait, pour en juger avec certitude, un terme de comparaison fixe pour chaque pensée, ou plutôt il faudrait que nous pussions la comparer avec elle-même. D'ailleurs ce qui dans une pensée appartient au passé est plutôt ce qui ne peut être déterminé qu'avec effort.

2° On pourrait dire aussi que la reconnaissance d'une pensée ou d'une représentation comme appartenant au passé du moi, c'est-à-dire son rejet, sa projection dans le passé tient à ce qu'elle est moins vive que les perceptions actuelles, et qu'il n'y a entre le souvenir et la perception que la différence de l'imaginé au senti (empirisme : Hume); mais, outre qu'on peut se souvenir d'une pensée proprement dite aussi bien que d'une perception et qu'en ce cas on ne peut alléguer que le souvenir se révèle par sa faiblesse relative, puisqu'il n'y a pas ici de perception correspondante, toutes les images ne sont pas des souvenirs, ne sont pas projetées dans le passé : pourquoi les unes le sont-elles et non les autres? Cette différence absolue ne saurait s'expliquer par une différence de degré. Dans un souvenir considéré comme tel il n'y a pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus que dans une image ou dans une pure idée.

Cherchons donc 1° ce qu'un souvenir reconnu comme tel, en tant qu'image ou pure idée (c'est-à-dire dans sa matière), a de moins qu'une perception actuelle.

2° Ce qu'il a en tant que souvenir (c'est-à-dire dans sa forme) de plus qu'une image ou une pure idée.

1° Une image ou une pure idée, par suite un souvenir, se distingue de la perception actuelle en ce que nous avons prise sur celle-ci et pouvons la faire varier harmoniquement dans son ensemble suivant une loi fixe que l'étendue figure, tandis que sur les autres, quoiqu'elles puissent dépendre de notre volonté, nous n'avons pas cette prise donnée.

Ainsi le souvenir, en tant qu'image ou pure idée, est reconnu parce qu'il ne fait pas corps avec la perception actuelle.

2° Mais pourquoi est-il projeté dans le passé, au lieu d'être confondu avec les autres images ou pures idées? C'est que, sans être une perception sur laquelle nous ayons prise, il est pourtant une perception, et par là se distingue de l'imaginaire et de l'idéal. En effet il tend à se déterminer indépendamment de nous et à s'imposer à notre pensée comme un objet tout aussi bien que la perception présente. Il y tend, il est vrai, sans y parvenir, de sorte que nous avons alors deux perceptions également subies, mais l'une déterminée ou déterminable entièrement qui change sans notre action et aussi par elle, l'autre déterminée et déterminable seulement dans son ensemble, qui en outre ne change pas et sur laquelle nous sommes sans pouvoir, irrévocable.

Se souvenir, c'est-à-dire reconnaître comme passé c'est donc à propos d'une représentation actuelle tendre à reconstituer en soi-même un autre exemplaire entièrement déterminé de cette même pensée et représentation et ne le pouvoir pas : ce qui est commun aux deux, c'est l'idée, ce qui les distingue, c'est le fait. C'est-à-dire c'est que l'un des deux est cette idée encadrée dans le tout actuel de notre représentation et de notre état affectif connexe, tandis que l'autre est cette même idée qui tend à se donner un autre cadre representatif et affectif également déterminé, mais sans y parvenir. (La même idée peut donc être portée dans plusieurs cadres représentatifs-affectifs différents, c'est-à-dire qu'elle peut s'incarner dans plusieurs faits qui s'excluent, être actuelle un nombre de fois illimité. Le temps est la forme au moyen de laquelle nous nous représentons cette possibilité, c'est-à-dire l'indépendance réciproque de

l'idée et du fait : le présent c'est la pensée dans son cadre déterminé de représentations et de sentiments connexes; le passé c'est la représentation par laquelle la pensée s'explique ce qu'elle subit dans le fait actuel sans pouvoir le faire entrer dans sa représentation spatiale présente; l'avenir est la représentation de ce qui est dans le fait présent que la pensée ne subit pas, mais qu'elle juge pouvoir subir parce que les conditions en sont peut-être données dans la représentation spatiale présente). Ainsi la reconnaissance est provoquée par l'incompatibilité de son objet avec le fait actuel et par sa tendance à reconstituer un autre fait dont l'idée seule est déterminée. La reconnaissance suppose donc la représentation du passé (et par suite de l'avenir), c'est-à-dire du temps, et celle-ci est celle d'un ordre nécessaire suivant lequel des faits qui s'excluent sont reliés les uns aux autres dans une même pensée : elle suppose donc que la pensée se rattache également à tous, c'est-à-dire se projette sous chacun d'eux, et affirme son identité dans ses moments successifs.

67

La conscience n'est pas un épiphénomène, mais un moment de la pensée : ce sur quoi elle se porte, elle le transforme et inversement ce qui lui échappe se transforme.

68

Deux sens bien distincts du mot conscience psychologique, la pure pensée subjective, le Daseyn, ou sens intime, et la possession par le moi, le Bewusstseyn, la conscience de soi. La première n'est pas connaissance proprement dite, mais sentiment, sensation (non sentimus nisi nos sentire sentiamus (schol. 9e-1), c'est-à-dire *condition de la connaissance*. La deuxième est connaissance et suppose la pensée objective, l'application de sa nature absolue, c'est-à-dire sa prise de possession du senti (son interprétation). Mais elle ne s'y superpose pas simplement comme un épiphénomène, elle le transforme en l'éclairant et ne forme qu'un avec lui.

Loin que la conscience psychologique atteigne l'absolu, elle est entre les deux absolus, le multiple objectif et l'un intérieur (objet de la pensée). C'est seulement par la conscience morale, dans l'acte moral objectif, que l'absolu se réalise en nous par la fusion des deux éléments contraires.

La conscience psychologique est un fait social. Le sentiment du

moi se développe dans un individu à mesure qu'il se compare aux autres et se juge par eux et avec eux.

C'est aussi un fait moral : le moi se développe à mesure que l'individu vit davantage de la vie morale, c'est-à-dire multiplie ses efforts pour discipliner son être. (V. définition de la vertu par Proudhon.)

Mais au-dessus de la région propre de la morale, c'est-à-dire de la règle, de l'effort, il y a la vie religieuse rationnelle, dans laquelle en même temps que la lutte, disparaît la conscience du moi. Ainsi la conscience morale, sentiment de la règle, est coextensive à la conscience psychologique, sentiment du moi à régler. Mais, des deux, c'est elle qui est le principe de l'autre, ou plutôt elles ne sont que deux manifestations solidaires d'un seul principe, la raison concrète, c'est-à-dire pratique, qui pose l'être objectif et, par là, la règle et la vérité, le bien et le réel.

69

Le moi c'est le sujet pensant qui, s'opposant à ses objets et à ses pensées, se connaît comme le principe un et identique de ses manifestations indéfinies, et se distingue de tous les autres sujets possibles.

Impossibilité d'expliquer le caractère absolu des trois premières notions par le contenu empirique du moi, c'est-à-dire de ramener la forme du moi à sa matière.

Inversement, impossibilité d'expliquer la quatrième notion comme venant d'une forme pure : cette forme serait la forme de l'objet. Le moi suppose l'affirmation d'une matière empirique absolue et celle d'une réalité absolue, une double matière irréductible (quand cette opposition cesse comme quand elle n'existe pas encore, plus de moi ou point de moi).

70

La sensibilité est l'esprit considéré dans le pouvoir qu'il a d'être affecté d'une manière agréable ou pénible. — Le fait sensible pur est le *sentiment* (plaisir ou peine) mais tout fait sensible est lié à un fait actif qu'il détermine, c'est-à-dire à une *émotion*.

Le *sentiment* est purement affectif, subjectif, passif, fatal, par opposition au fait intellectuel, cognitif, objectif, actif, libre; en quel sens; tous ces caractères se ramènent à un seul couple : subjectif et objectif. La sensibilité est comme l'intelligence une activité, ou liée à l'activité, dont elle est une des deux manifestations. Entendre c'est le dehors, sentir c'est le dedans : l'activité est la liaison de

l'un et de l'autre; le fond des phénomènes est là, dans leur inséparabilité, dans le mouvement tendant à leur parfaite adaptation, mais il n'est possible que si celle-ci est déjà pleinement réalisée : le sentiment absolu, fond de l'être.

Le sentiment est un fait psychologique immédiatement lié à un fait physiologique, l'irritabilité (propriété fondamentale de toute matière vivante, en particulier des muscles comme des nerfs). Mais dans certaines conditions : excitation du nerf sensitif (impression), (distinct du nerf moteur) transmission, ébranlement du cerveau (mêmes conditions que pour la sensation objective); mais l'impression peut être produite aussi dans le système nerveux du grand sympathique (plaisirs et douleurs attachés à la vie végétative).

Le sentiment existe non pas dans la conscience, phénomène intellectuel supérieur, mais dans le sens intime, ou plutôt il le constitue; le fond de *notre moi*, c'est le sentiment immédiat de notre être, de la facilité ou de la difficulté qu'il trouve à être, à se maintenir.

71

La douleur est autant que le plaisir conforme à la nature, car elle en est absolument inséparable, comme lui, et lui est même antérieure.

72

Habitude : elle supprime toujours la sensibilité, mais lui permet, en affranchissant l'activité, de se reconstituer sur un terrain nouveau et sous une forme nouvelle, plus parfaite et plus vive (qu'il s'agisse de douleur ou de plaisir), sous l'action de l'intelligence.

D'où évolution intellectuelle.

73

Les sentiments relatifs ne sont pas seulement susceptibles d'une évolution indéfinie sous l'action de l'entendement, mais d'être sinon anéantis, du moins subordonnés et dominés par la raison, activité parfaite, inséparable du sentiment pur sans mélange de douleur, l'*amour-joie*, sentiment de l'activité parfaite.

74

Explication du plaisir et de la peine par leur cause.

1. Le plaisir est-il un sentiment agréable conforme à la nature, la peine un sentiment désagréable contraire à la nature? Non, à moins qu'on n'entende la nature idéale, absolue, car tous deux également sont conformes à la nature réelle, phénoménale; tous deux

sont utiles, nécessaires, à la conservation, au mouvement de l'être. Le plaisir conforme à la nature absolue n'est plus le plaisir, mais l'amour-joie.

2. Le plaisir est-il le sentiment d'une perfection, la peine, d'une imperfection?

Mais 1° l'idée d'une imperfection ou d'un bien suppose précisément celle d'une affection agréable que la possession en détermine : cercle vicieux : ce sont les perfections qui se définissent par le plaisir. Il faudrait dire.

3. Le plaisir est le sentiment de l'être, la peine celle du non-être.

Mais 1° le sentiment d'un état d'être n'est pas agréable ni désagréable en lui-même, absolument, mais relativement; d'une manière constante, mais passagèrement.

2° Si le plaisir est le sentiment de l'être, le plaisir seul existe, car il n'y a que l'être.

4. Le plaisir est le sentiment d'un accroissement de l'être; la peine, d'une diminution.

Avantages sur la précédente : explique le caractère relatif et transitoire du fait sensible.

Le plaisir est le sentiment de la puissance, la peine est le sentiment de l'impuissance.

Cette explication rend compte de l'amour-joie qui est constant.

75

[Sur la passion selon Descartes et Spinoza.]

Définition de Spinoza : le genre d'affections qu'on appelle passions de l'âme est une idée confuse par laquelle on affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant, laquelle idée étant donnée l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.

Théorie contraire à celle de Descartes, psychologique et métaphysique : la passion déterminée uniquement par des jugements ou plutôt consistant en des jugements et réduite à un fait purement intellectuel. La passion peut être aussi déterminée par l'habitude, c'est-à-dire par des inclinations aveugles qui en sont déjà les effets. Il y a plus, sans doute, comme le veut Spinoza et comme ne le voit pas Descartes, la passion est toujours accompagnée du sentiment d'un accroissement ou d'une diminution d'être, mais ce sentiment,

s'il est l'essence métaphysique de la passion, n'en est pas la cause phénoménale; celle-ci réside toujours dans l'association, ou le mécanisme psychologique. Or, ce mécanisme suppose l'habitude, la tendance déterminée, et celle-ci ne se ramène pas, comme le veut Descartes (et aussi Spinoza), au pur mécanisme du corps. Le mécanisme suppose une tendance primitive : le corps n'est pas seulement l'objet de son idée, l'âme; il est dans l'âme.

L'erreur de Descartes et aussi celle de Spinoza vient de leur dualisme qui oppose le corps à l'âme et ne considère pas le mécanisme du corps comme le phénomène du dynamisme de l'âme.

76

Les émotions (ou passions au sens philosophique), sont des états agréables ou pénibles de l'âme, qui impliquent l'affirmation confuse, vraie ou fausse, d'un accroissement ou d'une diminution de sa puissance, jointe à l'idée d'une cause de cet accroissement et de cette diminution, et déterminant une modification de son activité.

Les inclinations sont les déterminations acquises du désir par rapport aux différentes catégories d'objets soit extérieurs, soit intérieurs, capables de provoquer en nous des émotions.

Les passions proprement dites ou passions au sens vulgaire sont des inclinations devenues exclusives, aveugles et tyranniques.

Enfin au-dessus des émotions et des inclinations qui ont rapport aux objets, et sont purement sensibles, personnelles, égoïstes, s'élève le sentiment proprement dit, raisonnable, impersonnel, désintéressé.

77

Sensation d'effort (objectif et subjectif [idéel]).

Cette dénomination serait incomplète, parce qu'elle n'indique pas l'espèce d'action ou d'effort produite. A côté et au-dessus de l'action ayant pour but la modification des sensations objectives il y a celle qui tend à modifier les idées. Le sentiment de l'action objective [1] n'est que le sentiment du rapport de notre action idéelle avec notre sensation musculaire primitive.

L'action idéelle est donc la condition de l'action objective, comme celle-ci, inversement, est la sienne. Il y a un sentiment propre de cette action idéelle ou subjective, laquelle est absolument irréduc-

[1] A. V. 77.

tible à la sensation et la condition pour qu'il en sorte quelque chose, pour qu'elle compose des sentiments.

Le sentiment de l'action idéelle ou de l'effort idéel résulte de la lutte entre l'ordre logique et l'ordre naturel des représentations (plus ou moins logiques). Ce sentiment existe, mais ne correspond pas immédiatement, comme le sentiment de l'action objective, à quelque chose d'objectif. Il ne donne lieu à aucune mesure même approximative, à aucune détermination.

78

La sensation musculaire pourrait-elle exister sans aucune, avant toute sensation objective? Oui, mais alors comme simple sensation musculaire, comme sensation d'une contraction spontanée des muscles (encore faut-il supposer que cette contraction est provoquée par des sensations objectives), et non pas comme sentiment d'*action*, car l'action suppose un terme poursuivi. Or que serait ce terme, dans l'état vide du sens objectif? Le sentiment d'action musculaire, c'est-à-dire objective, suppose donc la sensation qu'on pourrait appeler semi-objective, la sensation musculaire, et par elle les sensations proprement objectives.

Mais la sensation musculaire n'est pas le sentiment de l'action musculaire. Celui-ci suppose autre chose, l'activité idéelle, le concept d'un but poursuivi. Il résulte de l'application de cette activité idéelle aux sensations objectives par l'intermédiaire de la sensation musculaire. Il est donc le sentiment du rapport de l'activité idéelle avec la sensation musculaire.

79

Sentiment ou sensation musculaire, ou d'innervation, ou de l'effort.

Sensations qui accompagnent les mouvements volontaires des muscles, et nous permettent de graduer la force ou l'étendue des mouvements exécutés. Nous distinguons des poids différents de $\frac{1}{17}$. Nous ne concluons le poids et le mouvement que de la sensation musculaire ou d'effort. Nous JUGEONS *poids ou résistance* lorsque notre sensation d'effort est unie à une sensation permanente de pression, et

Nous JUGEONS mouvement lorsque notre sensation musculaire est accompagnée non par une seule et constante autre de pression, mais par une série d'autres, soit de pression, soit de lumière, celles-ci différant soit quant à l'intensité, soit quant à la qualité.

Lorsque cette diversité parallèle et successive fait défaut nous ne pouvons juger du mouvement, et *très souvent* (Wundt) *un mouvement qui demande une grande force nous paraît être un mouvement d'une grande étendue*, lorsque la sensation musculaire est reconnue comme associée d'ordinaire à une longue série. De là vient aussi qu'une ligne découpée de points paraît plus longue. Dans la paralysie d'un muscle de l'œil, les distances paraissent plus grandes.

Ett. Weber a démontré l'existence du sens musculaire en établissant que nous sommes beaucoup plus sensibles aux poids qu'aux pressions. D'autres nombreux faits l'établissent. Ex. : exacte convergence des yeux; illusions non seulement de sensations, mais d'actions motrices, des amputés; illusion dans la paralysie du muscle droit externe de l'œil; efforts musculaires impuissants, mais sentis dans la paralysie. « Avant Weber beaucoup de physiologistes niaient l'existence de ces sensations de mouvement, dit Wundt, et pensaient que ce n'est que par les sensations de la peau que nous mesurons exactement nos mouvements ». Ils avaient tort de penser que nous mesurions exactement ces mouvements par ces sensations, car même avec elles nous [ne] les mesurons pas ainsi, seulement elles sont nécessaires pour la distinction même approximative, qui n'est pas une mesure. Mais Weber a raison de soutenir l'existence des sensations *musculaires*; il a tort seulement de les nommer sensations de mouvement, car le mouvement est connu par une *perception*, résultant de la mise en rapport de la sensation musculaire avec une autre série de sensations, soit de pression, soit de lumière. Nous ne mesurons pas notre effort en lui-même, pas plus que nous ne mesurons le mouvement objectif.

Nous n'avons pas le sentiment d'un mouvement orienté, mais simplement voulu; Wundt en conclut que le siège de cette sensation n'est pas dans les muscles, mais dans les cellules motrices, et qu'elle est directement liée à l'*innervation motrice*. Mais ce fait n'est sans doute pas primitif, mais acquis : de même nous éprouvons des sensations objectives en dehors de toute excitation de l'organe, mais nous ne commençons pas par là [1]. Suit-il de ce fait que la sensation d'effort n'a pas son siège dans le muscle? Oui, sans doute, comme la sensation objective n'a pas le sien dans son organe; mais il ne s'ensuit pas qu'il faille l'appeler sensation d'innervation, sans quoi il

1. V. 77.

faudrait dénommer aussi par l'idée des nerfs, c'est-à-dire de l'agent de transmission, toutes les autres sensations. Il convient que d'ailleurs la transmission nerveuse est entièrement insensible, aussi bien pour le sens musculaire que pour les autres.

80

La réflexion peut, et peut seule, connaître l'irrationnel, mais devenu *souvenir*, idée, typifié; elle étudie, elle analyse et explique *la* colère, *l'*orgueil, etc., mais elle n'est pas une faculté d'observation scientifique des faits particuliers, et il n'y a pas, pour les faits de l'âme, de telle faculté; il y a une connaissance de l'âme, mais non empirique. C'est la connaissance réflexive.

81

Nous n'observons pas les prétendus faits psychologiques, nous les traçons en les observant : tout fait psychologique est une idée *parce qu'il* n'est pas un nombre [1]. Psychologie : pure science d'idées.

82

La psychologie c'est l'histoire naturelle de l'âme, c'est-à-dire que c'est de l'histoire, par conséquent ce n'est pas une science, mais l'opposé, la négation même d'une science, puisqu'elle porte sur ce qui ne se répète jamais, étant la nature.

83

Les deux pôles de la pensée, *sentir*, agir, ont [pour] médiateur provisoire et apparent, *connaître.*

84

(*Sur Leibniz.*)

L'individualisme soulève la même objection que l'idéalisme. Concevoir le fond de l'être comme simplicité et diversité absolue c'est céder à une exigence de la pensée; le simple et le divers ne sont tels que dans la pensée et pour la pensée : ils ne sont que des phénomènes; rien ne nous dit que le fond de l'être n'est pas unité et identité, et une nécessité plus impérieuse encore que l'autre nous contraint à le concevoir ainsi; c'est l'entendement qui veut la division et la diversité, la raison ne s'en contente pas : elle ne trouve repos et satisfaction qu'au sein de l'unité qui embrasse tout. Spinoza a raison contre Leibniz : s'il y a une substance, il faut reconnaître

1. Cette formule se retrouve ailleurs dans les manuscrits.

qu'il n'y en a qu'une et que la multiplicité et la diversité ne sont que dans ses attributs et dans ses modes, c'est-à-dire dans ses manifestations à la pensée, dans le phénomène.

L'individualisme de Leibniz est d'ailleurs plus apparent que réel. S'il fallait considérer ses monades comme substantiellement distinctes et prendre au pied de la lettre l'*harmonie préétablie*, cette hypothèse ne serait qu'un suprême artifice, un moyen désespéré d'expliquer l'unité de l'univers et les faits de la vie spirituelle qui la supposent. L'accord perpétuel de ces substances distinctes, sans action les unes sur les autres, serait un perpétuel miracle, un fait contre nature, qui ne rendrait point compte du fait réel, naturel que les monades croient à leur action et réaction effectives les unes sur les autres. En réalité ce que Leibniz appelle harmonie préétablie n'est dans sa pensée que l'accord des monades résultant de leur commune dépendance de la monade centrale ou de Dieu, leur fin commune et aussi leur cause : car la création des monades en vue du meilleur ne se distingue pas au fond de l'acte même par lequel la monade centrale attire et attache à elle les monades particulières et ainsi les accorde les unes avec les autres. Qu'est-ce à dire, sinon que la monade centrale est le lien de ces monades, leur véritable réalité, le fond commun par lequel elles agissent les unes sur les autres ou plutôt s'expriment les unes les autres immédiatement et constamment. Ainsi s'explique l'expression de Leibniz : les monades ne sont que les différents points de vue du même univers. Elles sont des points de vue, c'est-à-dire des phénomènes : l'être véritable c'est cet univers, c'est-à-dire ce qu'il y a de commun en elles et qui les unit, la monade centrale. La multiplicité des substances n'est donc qu'une illusion.

Dans la monade centrale elle-même doit-on reconnaître une pensée et proclamer que cette pensée en est le fond? Mais la pensée proprement dite, selon Leibniz même, suppose une fin poursuivie; elle est finalité. La finalité ne peut trouver place dans l'absolu : elle est le relatif, le phénomène; elle est le moyen par lequel l'être poursuit son bien et s'y rattache. Elle suppose donc ce bien et n'est pas l'absolu. Il ne peut y avoir d'autre pensée que celle qui est dans les créatures, ou plutôt dans les phénomènes; l'être ne peut être que le bien auquel la pensée tend, et non la pensée. Mais ce bien peut-il n'être qu'un idéal indéfini? Cela est impossible et Leibniz le reconnaît lui-même. Dieu, l'Être, est à ses yeux le fondement réel du possible : pour qu'il y ait du possible, il faut qu'il y ait du réel. Dire

que Dieu n'est qu'un idéal, ce serait dire qu'il n'existe que dans les pensées et que les pensées ne reposent sur rien, par suite rendre le fait de leur accord absolument inexplicable. Dieu est donc en lui-même une réalité, et c'est seulement par rapport aux pensées qu'il n'est qu'un bien, qu'un idéal. Quand nous le concevons ainsi, et en général dans la forme de la pensée qui poursuit la série des causes finales, poussée par l'appétition, nous ne faisons que nous représenter le fait de notre dépendance par rapport à l'être absolu, dépendance à laquelle il nous est impossible d'échapper sans cesser d'être. Le sentiment et le lien même de cette dépendance c'est l'appétit, ou attachement à l'être. La finalité n'est que l'expression intellectuelle de l'appétit, c'est-à-dire le rapport entre ce que nous sommes et ce que nous tendons à être, ou plutôt entre ce que nous sommes et l'être même par lequel nous sommes et qui est notre fond. L'ordre des causes efficientes au contraire, c'est l'expression du rapport qui existe entre tous mes états passés, présents et futurs et tous les états des autres esprits : c'est l'unité des phénomènes; l'ordre des causes finales c'est l'unité des phénomènes et de l'être, et en concevant le bien comme supérieur à l'être, nous ne faisons autre chose qu'exprimer le fait que les phénomènes par lesquels l'être se manifeste lui sont absolument inadéquats : c'est l'être même, que la réalité phénoménale, c'est-à-dire l'apparence, est impuissante à réaliser.

La pensée finaliste est donc illusoire en ce sens qu'elle nous représente le fond de l'être comme idéal; elle est cependant en un autre sens plus vraie que la pensée mécaniste, parce qu'elle nous fait sortir du phénomène, et Leibniz n'a pas tort en ce sens de lui accorder une plus grande réalité qu'à l'autre. La vérité qu'il exprime en lui accordant cette préférence est celle-ci : l'entendement ne se suffit pas à lui-même; l'être vrai qu'il suppose le dépasse, et ne nous est connu que par un fait qui n'est pas intellectuel, mais sensible, le fait de la tendance, de l'appétit.

Mais l'appétit n'est pas, comme le veut Leibniz, la tendance à un développement indéfini, à un progrès ayant le bien pour terme, ou plutôt pour idéal, ni, comme le veut Spinoza, la simple tendance à persévérer dans son être actuel; la première conception briserait l'unité de l'être, la deuxième supprimerait son infinité. C'est la tendance à des manifestations indéfinies. D'où vient cette tendance, que suppose-t-elle?

Elle suppose le sentiment de notre insuffisance, c'est-à-dire de notre dépendance, l'attachement non à notre être, mais à l'être, qui aboutit non à son expression adéquate, sinon par l'intelligence, mais à des manifestations indéfinies, par l'appétit.

La conception intellectuelle de l'absolu aboutit donc à la conception volontaire, morale, et celle-ci, à laquelle s'est arrêté Leibniz, à une troisième, pour laquelle l'absolu n'est plus ni être, ni bien, ni objet de pure pensée, ni objet de volonté, mais objet de sentiment, ou plutôt sentiment : sentiment de l'unité. Ce sentiment constant et infini est la seule réalité qui puisse s'exprimer dans la double forme de l'intelligence et du vouloir, de l'être et du bien. C'est Dieu.

85

Je vous ai suggéré pour votre défense que le monde spatial, sans l'affirmation duquel le temps, donc la durée, n'est pas intelligible ni saisissable, n'est pas dans votre thèse quelque chose en soi, mais une pure construction de la pensée. Vous avez saisi cette prise, et dit alors qu'en effet on ne peut prouver l'existence du monde extérieur, qu'on ne peut que l'admettre pour des raisons morales. Oui et non. Il n'est pas vrai qu'on puisse se comprendre si on ne l'affirme pas, mais la logique seule ne nous force pas à nous comprendre : il y faut autre chose, je vous l'accorde. Mais cela n'empêche pas que la pensée ne doive être d'abord accordée au moins au dedans avec elle-même, que la logique, tout en ne pouvant s'affirmer, ne soit nécessaire, qu'il ne faille : 1° unir et relier dans la pensée tout ce qui doit être uni, relié : durée et temps, temps et espace. L'étendu a à ce titre une réalité, comme tout le reste, comme l'inétendu, qui ne se conçoit pas sans lui; restera à chercher ensuite s'il représente quelque chose d'extérieur, d'en soi.

2° Y distinguer, pour le définir, tout ce qui y doit être distingué, l'observation de ce qui n'est pas elle, ce qui arrive *ici* (lieu et temps), dans telles conditions, de telles conditions, et ce qui n'arrive pas : le sensible, le formel, et l'action. L'observation intérieure n'est pas une observation, les faits qu'elle étudie ne sont pas des faits, les lois qu'elle cherche ne sont pas des lois : il faut donc donner à tout cela des noms à part, c'est-à-dire en définir l'idée, dire *ce que c'est*.

86

La liberté a trois sens : 1° *Liberté abstraite*, qui s'oppose à la nécessité comme son antithèse logique; cette liberté se présente d'abord :

a. — comme l'acte pur de la pensée par opposition à sa forme et à sa matière qui ne seraient pas elle; mais ce prétendu acte pur et premier n'est ni n'existe. Dira-t-on qu'il vaut? Non plus. Car cette réalité de valeur que les deux autres supposent les suppose à son tour. Sans doute la liberté vaut, mais à condition d'exister et d'être conçue. Cette première idée de la liberté est celle que fournit l'entendement, dans la forme de la nécessité. C'est ce qu'on pourrait appeler la liberté statique ou encore logique.

b. — Dans le concret, elle se présente comme l'écart que la réflexion peut toujours saisir entre la matière et la forme de la connaissance à tous ses degrés, celle-ci déterminant toujours plus que celle-là ne donne. En ce sens toute pensée est libre, c'est-à-dire la liberté est dans toute pensée.

c. — Cet écart représenté dans sa continuité, ou plutôt le principe qui est conçu comme devant nécessairement réaliser la fusion continue des deux termes, c'est-à-dire combler constamment l'écart entre eux. C'est la spontanéité de la nature (la liberté selon B^son^), c'est-à-dire un principe de détermination extérieur ou plutôt inférieur à la pensée (quoiqu'il ne lui soit pas peut-être impénétrable), étranger par conséquent à la liberté, dont il ne peut être que la figure.

2° *Liberté concrète ou en action.* — C'est la connaissance de la première, c'est-à-dire le mouvement de la pensée vers elle-même, la réflexion. C'est l'action par laquelle la pensée fait dans une connaissance la distinction de ce qu'elle affirme et de la loi suivant laquelle elle l'affirme, échappant à la nécessité de fait par la connaissance de la forme pure d'où cette nécessité, toujours incomplètement, résulte. C'est ensuite la critique, le doute soulevé sur cette loi ou forme : il est indéfini. En lui la liberté se manifeste ou devient au lieu de se saisir comme nécessaire: c'est le contrôle de la pensée sur elle-même, la raison réflexive cherchant à dépouiller ses formes dans la poursuite d'une justification absolue d'elle-même, mais ne pouvant le faire que sous la condition de les rétablir indéfiniment, et creusant ainsi de plus en plus l'abîme qu'elle veut combler, c'est-à-dire la distance du donné au pensé, du fait au droit.

La liberté dans la réflexion est donc l'action de la pensée pour réduire à elle sa propre loi, c'est-à-dire pour la produire sans la présupposer ni rien autre chose; effort vain : l'idée de l'être est la condition indéfinie d'elle-même et d'autre part la distance que cette action ne peut supprimer entre la pensée et sa loi doit nécessairement

être conçue comme supprimée constamment par cela même que la pensée pense, car la réflexion, c'est-à-dire le doute, est une pensée, c'est-à-dire que la même spontanéité de la nature qui saisit l'être dans le donné sensible attache aussi la pensée à l'être dans le moment même où, par le doute, elle s'en détache. L'acte de réflexion ou de liberté n'est donc possible que sous deux conditions, celle-ci supérieure à la pensée, celle-là identique à son affirmation essentielle, et par suite n'est pas l'absolu : c'est-à-dire que le problème dont le doute réflexif poursuit la solution est toujours résolu en fait, mais ne peut pas l'être en acte, et que par suite la liberté ne peut être conçue comme une action de laquelle l'être et la nature procèdent : cette procession apparente n'est réellement qu'un ordre de valeur, de prééminence [1]....

.... Pourquoi faut-il que j'avoue qu'il y a de l'être? Ce ne peut-être ni parce qu'en fait j'affirme qu'il y en a, ni parce que j'en ai l'idée qui se vérifie à l'infini, ni parce que, à un moment donné, je veux que cette idée ait une valeur absolue, c'est-à-dire la volonté morale, quoiqu'elle soit la négation de la nature, c'est-à-dire de la nécessité de fait, est cependant possible par elle et peut seule la réaliser complètement. Le détachement de soi, le sacrifice est possible par l'amour pour l'être, non pas abstrait, mais réel, dont l'intelligence saisit la forme seulement et qu'elle présente comme extérieur, comme opposé, irréductible à la nature subjective, mais où [elle] reconnaît son semblable ou plutôt se reconnaît elle-même. L'intérêt que la nature sensible prend à la moralité n'est qu'une expression abstraite qui n'atteint pas le fond même du sentiment réellement éprouvé. S'intéresser au bien c'est s'attacher à son objet qui est autrui. La vie seule est aimée même quand l'amour impose la mort, et on peut dire en un sens qu'il l'impose toujours ; mais le miracle est que cette mort soit la vie, c'est-à-dire que la joie en sorte.

La vraie liberté est donc la liberté morale, non pas la pure position, c'est-à-dire acceptation, de la loi, mais son accomplissement, c'est-à-dire l'action de cette loi sur la nature par le concours de cette nature.

Dieu est l'unité, l'identité de la nature, de la raison, et de la liberté. Il se manifeste liberté morale, libre raison, amour.

Dieu est esprit, c'est-à-dire pénétration, identité, action.

1. Plusieurs points dans le manuscrit. E. C.

La vraie liberté, c'est la production de la nature par l'esprit, c'est-à-dire surtout par l'amour.

87

Preuve morale absolue : Dieu POSÉ *à la suite de la réflexion.*

L'existence n'est qu'un des trois modes de la réalité : existence, être, valeur.

1. — L'existence ne saurait être attribuée à Dieu, car exister c'est être senti, mais l'existence n'est pas donnée par la sensation, elle suppose être entendue, c'est-à-dire être aperçue nécessaire; autrement dit exister suppose être, suppose l'essence, et le réel de l'existence, du contingent, c'est l'essence, c'est le nécessaire; mais peut-il être jamais saisi absolument dans le donné sensible? Non. De là la nécessité qu'il y soit affirmé *a priori*, c'est-à-dire que l'essence, le nécessaire constitue un ordre à part de réalité. Est-ce celle de Dieu? (Il n'est pas possible de passer de l'existence à l'essence).

2. — Dieu *est*-il, c'est-à-dire a-t-il l'être de l'essence, du nécessaire? Mais il n'est pas non plus absolu, car il est l'abstrait, ou pour mieux dire, le formel, et, 1° toute forme n'a de réalité que par une matière (donc relative); 2° elle n'est pas donnée nécessaire, ne détermine pas réellement l'esprit. Descartes le reconnaît pour les vérités finies, qui n'entraînent pas l'existence, dit-il, mais, suivant lui, il y en a une seule, l'infinie, qui pose l'existence, posant la nécessité absolue (l'argument ontologique consiste à faire sortir la nécessité de l'infinité, c'est-à-dire de la pure forme de la pensée. Suivant Descartes, la pensée ici serait déterminée absolument).

3. — Le divin dans l'univers, c'est sa valeur, c'est-à-dire son rapport à la liberté. C'est la troisième réalité, principe des deux autres. Rien n'est en définitive que ce que l'esprit veut.

La première expression de Dieu c'est la liberté; mais la nécessité est inséparable de la liberté, qui la suppose nécessairement, et celle-ci à son tour n'est qu'un rapport qui suppose des termes, dont il est la vérité. Dieu est la liberté; mais cette liberté n'est pas l'absolu, non plus qu'il n'est l'être ou la nature, puisque ces termes sont relatifs l'un à l'autre, c'est-à-dire que la nécessité est leur lien commun; ils ne sont donc que pour l'entendement, c'est-à-dire pour la pensée analytique.

Fera-t-on de cette nécessité et de cette nature le produit de la

liberté, seul absolu, et dira-t-on que la liberté préexiste au rapport nécessaire dans lequel elle apparaît avec les deux autres termes? Mais cette liberté pure est inintelligible, et on ne voit pas comment ce néant aurait produit quelque chose.

Ce mode de pensée qui consiste à expliquer l'être par une cause absolue, c'est-à-dire à transporter dans l'absolu des notions qui n'ont de sens que dans le relatif, est celui de la raison spontanée, simple prolongement ou plutôt achèvement de l'entendement.

Mais la pensée réflexion nous apprend que l'objet, que cette loi de l'entendement et de la raison qui consiste à tout expliquer par la nécessité et par la liberté ou cause première, cherche à exprimer, ne peut être que l'unité (ἕν καὶ πᾶν) ou l'identité.

88

En un mot, il n'est pas seulement possible et admissible pour des raisons purement morales, comme le veut Kant, que la réalité en soi du monde soit finalité, esprit : cette conception est nécessaire; elle est la conception sans laquelle nous ne saurions former et admettre comme certaine celle de l'objectivité du monde en tant que phénomène. L'expérience objective suppose et recouvre une métaphysique.

89

Dieu est l'affirmation de l'identité de l'idéal et du réel. Ce qui est réel dans l'idéal ou son essence, c'est sa forme, c'est-à-dire sa conformité avec la perfection et non sa matière, son contenu empirique. C'est-à-dire qu'il ne peut y avoir d'idéal absolu, que l'idée d'une absolue perfection est contradictoire. En effet l'idéal, la perfection, ne peut être que par son rapport avec l'idée de perfection. Est-ce maintenant dans cette idée que la perfection absolue peut être trouvée? Non, le parfait ne peut être donné même à titre de pure forme; car une forme donnée ne peut trouver de garantie en elle-même, mais en suppose nécessairement une autre, à laquelle elle est par suite relative, et ainsi indéfiniment. L'idéal ne consiste donc ni dans une chose, ni dans la conformité d'une chose à une idée, ni dans une idée; il ne peut consister que dans la pure action qui, renonçant à chercher sa justification dans une série indéfinie de raisons, de même qu'elle a renoncé d'abord à la chercher dans une série indéfinie d'expériences, accepte pratiquement l'idée, c'est-à-dire ne la subit pas seulement, ce qui d'ailleurs ne se peut, car elle n'est jamais

déterminante par elle-même, mais va au-devant d'elle. L'idéal ne peut être la loi abstraite de l'action, mais l'action même.

Or l'idéal est ce qui dépasse le réel. Mais dans l'absolu *ce réel s'y ramène et inversement.*

L'idéal suppose donc trois éléments : une matière, une forme ou règle, une action pure : pour l'intelligence ces trois termes sont nécessairement distincts, mais ils ne peuvent l'être dans l'absolu, et il n'y a ni réalité, ni vérité, ni action pure, si les trois ne se confondent en un aux yeux de la raison ou réflexion, c'est-à-dire si, comme dit Spinoza, en Dieu volonté, entendement et puissance, ne sont une seule et même chose, c'est-à-dire qu'il est à la fois liberté, raison et amour, ou plutôt principe incompréhensible des trois à la fois. Dieu n'est ni liberté, ni raison, ni amour, mais l'incompréhensible identité des trois.

Maintenant, aux yeux de l'entendement, la liberté est première, et les autres en découlent, mais c'est que l'entendement ne peut rien se représenter que sous la forme du développement, de la succession ; mais illusion : l'acte suprême de la réflexion saisit l'identité foncière des trois et leur entregénération réciproque. Vérité de la trinité divine : père, fils, Saint-Esprit, s'engendrent, mais pour l'entendement seul.

90

La certitude est une région profonde où la pensée ne se maintient que par l'action. Mais quelle action? Il n'y en a qu'une, celle qui combat la nature et la crée ainsi, qui pétrit le moi en le froissant. Le mal, c'est l'égoïsme qui est au fond lâcheté. La lâcheté, elle a deux faces, recherche du plaisir et fuite de l'effort. Agir, c'est la combattre. Toute autre action est illusoire et se détruit. Serions-nous seuls au monde, n'aurions-nous plus personne ni rien à quoi nous donner, que la loi resterait la même, et que vivre réellement serait toujours prendre la peine de vivre.

Mais faut-il la prendre et faire sa vie au lieu de la subir? Encore une fois, ce n'est pas de l'intelligence que la question relève, nous sommes libres, et en ce sens le scepticisme est le vrai, mais répondre *non*, c'est faire inintelligible le monde et soi, c'est décréter le chaos et l'établir en soi d'abord. Or le chaos n'est rien. Être ou ne pas être, soi et toutes choses, il faut choisir.

JULES LAGNEAU.

LA PHILOSOPHIE D'HIER

ET CELLE D'AUJOURD'HUI

Tous ceux qui suivent avec quelque attention le mouvement intellectuel contemporain s'accordent à reconnaître que la spéculation philosophique subit depuis quelques années, au moins en France, une orientation nouvelle. Lorsqu'ils se reportent de vingt ans en arrière, ils constatent que les philosophes qui, vers 1877, exerçaient sur le public cultivé la plus forte influence, s'inspiraient d'un autre esprit, pratiquaient d'autres méthodes et aboutissaient à d'autres conclusions que les jeunes chefs intellectuels de la génération présente. Le point de vue sous lequel on envisage le monde s'est déplacé; on n'attaque plus avec la même stratégie le mystère éternel. Une certaine façon de penser s'en va, et une autre la remplace. La révolution ne s'accomplit pas cependant sans résistance et sans lutte. Plusieurs regrettent la forme de vie intellectuelle qui disparaît; ils jugent qu'aux services incontestés qu'elle a rendus elle pouvait en ajouter beaucoup d'autres, qu'elle était la plus efficace de toutes ou même la seule qui, graduellement élargie et rectifiée, pût assurer l'avenir de la philosophie. Nous sommes de ceux-là, et puisque cette Revue, si hospitalière aux nouveautés théoriques les plus hardies, accueille volontiers les protestations qu'elles soulèvent, nous nous proposons d'indiquer ici quelques-unes des raisons qui nous font préférer la philosophie d'hier à celle d'aujourd'hui.

Si nous essayons de caractériser d'un mot la tendance de la philosophie qui avait crédit, il y a vingt ans, auprès des esprits qui se plaisent aux vues d'ensemble sur la pensée et la nature, nous pouvons dire, croyons-nous, que cette philosophie, consciemment ou à son insu, tendait vers le rationalisme. Le maître le plus écouté des jeunes universitaires était un kantien très vigoureux et très profond,

M. Renouvier; en dehors de l'Université, on s'engageait surtout dans la voie ouverte par les philosophes anglais et leurs disciples français, Bain, Stuart Mill, Spencer, Taine. Entre celui-là et ceux-ci les dissentiments étaient très vifs, la guerre incessante et parfois violente; et cependant ces adversaires s'entendaient sur l'essentiel. Ils repoussaient également la philosophie littéraire et ses considérations esthétiques, la scolastique et ses facultés occultes, le mysticisme et son commerce suspect avec l'Absolu; et, comme ils niaient ou laissaient sans emploi la vieille et épaisse notion de Substance, ils se rejoignaient, malgré leurs divergences, dans ce postulat commun : le monde donné à la représentation humaine se compose d'événements et de rapports, de faits et de lois. La science, pensaient-ils, n'est point une vanité, car, en recherchant des lois particulières, elle poursuit quelque chose de réel. Aux groupes factices où se perd la perception primitive, aux synthèses confuses qui unissent ce qui est séparé et séparent ce qui est uni, elle substitue, selon la formule de Taine, des groupes naturels effectivement distincts de leur entourage et composés d'éléments effectivement unis. Mais la science, ajoutait M. Renouvier, n'épuise pas le savoir. Au-dessus des lois scientifiques s'élèvent les lois premières qui sont l'objet de la philosophie, lois suprêmes qui sans doute n'ont aucune réalité en dehors de l'expérience, mais qui gouvernent toute expérience et font partie intégrante de toute représentation. Et les relations particulières que le savant découvre ne se séparent pas de ces relations plus hautes que la critique de l'entendement détermine et formule : elles y ont leur fondement intelligible et leur modèle idéal.

Or il se trouvait que, sur cette question capitale des principes de la connaissance, ses adversaires, sans s'en douter, étaient au fond du même avis que lui. Ni Bain, ni Mill, ni Spencer n'auraient en effet consenti à dire que la constitution de la pensée est anarchique. Toute représentation, disait Bain, obéit à la loi d'universelle relativité : aucune chose n'est connue qu'en contraste, corrélation ou négation d'une autre chose. Toute pensée obéit également à la loi du nombre : par cela seul, disait encore Bain, que notre vie mentale procède par battements et transitions, que nos sentiments sont interrompus et repris, ils sont des nombres, et toute conscience est une conscience du nombre. Le temps n'est pas moins que le nombre une loi de la représentation : comme il ne peut y avoir, observait Spencer, de pensée sans succession d'états de conscience, ni de succession d'états

sans le temps, le temps doit être tenu pour une forme de la pensée. Sans doute ces lois de la relativité universelle, du temps et du nombre sont très simples et très pauvres; mais il en est d'autres, plus complexes et plus profondes, que s'accordent à affirmer le pseudo-empirisme anglais et le cristicisme de M. Renouvier. Expliquer une chose particulière, déclarent Mill, Bain et Spencer, c'est la spécifier, la faire rentrer dans une classe d'objets semblables avec laquelle elle s'identifie par certains caractères et dont elle se distingue par certains autres : n'est-ce pas reconnaître avec M. Renouvier, en un autre langage, qu'aucune explication n'est possible que pour un esprit qui pense sous la loi de qualité? Expliquer un phénomène, c'est, en outre, le rattacher à un antécédent inconditionnel, c'est-à-dire nécessaire et suffisant pour provoquer son apparition; et si Stuart Mill n'accorde pas au principe d'explication causale une portée universelle, Spencer la lui attribue sans hésitation : « Tout mode antécédent de l'Inconnaissable doit avoir, dit-il, une connexion invariable, qualitative et quantitative, avec ce mode de l'Inconnaissable que nous appelons conséquent ».

Les philosophes anglais admettent donc comme M. Renouvier et ses disciples une législation de l'expérience, un ordre qui s'impose aux phénomènes et qui en fait un objet de pensée. Et si les deux écoles ne s'entendent pas sur le caractère de cette législation qui, selon l'une se pose *a priori* et qui, selon l'autre, ne se découvre qu'*a posteriori*, le désaccord est peut-être plus apparent que réel. Affirmer en effet avec M. Renouvier qu'il existe des catégories ou principes *a priori*, ce n'est nullement se détacher de l'expérience et se placer dans une sorte d'empyrée métaphysique où, sans contact avec les intuitions sensibles, vivrait et se mouvrait l'esprit pur ; c'est seulement poser qu'il y a dans la représentation des éléments de valeur inégale, les uns dominateurs et fixes, les autres subordonnés et variables, que les premiers ne se réduisent pas aux seconds et qu'ils peuvent être nommés *a priori* par rapport aux seconds, qu'ils conditionnent. D'autre part, si les Anglais soutiennent que tout principe rationnel dérive de l'expérience, qu'il a en quelque sorte son histoire propre, qu'il apparaît dans la conscience à un moment déterminé et dans des circonstances déterminées, ils n'entendent nullement établir par là qu'il se réduit à une illusion. De leur point de vue, trop souvent méconnu, assigner l'origine d'une notion, ce n'est pas forcément la dépouiller de son objectivité; quand on sait

d'où vient un principe, on n'a pas toujours dit ce qu'il vaut; la tâche de la psychologie n'abolit pas celle de la critique. Sans doute la critique tient une très petite place dans leurs œuvres, et c'est pourquoi nous ne pouvons les placer, comme philosophes, sur le même rang que M. Renouvier; mais, psychologues et historiens par tempérament, ils ont toujours une arrière-pensée critique, et il est rare qu'ils n'emploient pas les procédés de la genèse à reconnaître le bien fondé d'une idée. Ils éclairent ou croient éclairer la critique par l'histoire, mais il ne suppriment pas la critique.

En veut-on quelques preuves? Lorsque, par exemple, Spencer s'efforce d'établir par quel progrès et à travers quelle série d'étapes l'homme s'est élevé à la notion du déterminisme universel, il ne pense nullement renverser cette notion, mais tout au contraire, comme expressément il l'affirme, la consolider. En même temps qu'il explique la foi scientifique actuelle, il se persuade qu'il la justifie. Pareillement, lorsqu'il présente la raison en général comme le produit ultime d'une accumulation d'expériences faites par la race, il investit la raison de la plus haute autorité qu'il puisse concevoir, les formes les plus complexes de la vie mentale réalisant pour lui la plus parfaite adaptation aux choses et par suite la plus profonde vérité. Parfois, et surtout lorsqu'il s'agit des problèmes d'ordre moral et social, la philosophie anglaise découvre une distinction entre les principes d'explication ou de genèse et les principes de justification; et c'est ainsi que Stuart Mill écrit : « La question de l'origine de nos sentiments et celle de leur valeur sont distinctes. Pour prendre un exemple particulier, il n'y a pas de liaison nécessaire entre la question de l'origine du sentiment de la justice et celle de sa force d'obligation. Quand on aura répondu à la première question, celle de savoir si le sentiment de la justice doit être regardé comme le critérium de notre conduite restera encore tout entière ». Est-il une meilleure preuve que les Anglais ne ramènent pas le point de vue critique au point de vue psychologique, et qu'ils n'absorbent pas, comme on pourrait le croire et comme ils paraissent quelquefois le croire eux-mêmes, toute question de droit en une question de fait? A coup sûr la finalité n'apparaît chez eux que sous une forme qu'on peut juger inférieure, la tendance naturelle au plaisir, plaisir personnel ou plaisir du prochain; mais enfin elle se pose comme une loi de l'appétition et de l'action pour tout être sentant, et elle permet, sous la claire vision des conditions complexes qui provo-

quent le plaisir, de rationaliser dans une large mesure la vie pratique, comme les lois du temps, de l'espace, du nombre, de la causalité permettaient de rationaliser l'expérience scientifique.

Ainsi, il y a un quart de siècle, une doctrine rationaliste s'ébauchait de tous côtés à la fois, plus clairement chez les uns, plus confusément chez les autres. L'édifice, surtout en Angleterre, sortait à peine du sol et se trouvait masqué par l'échafaudage; même en France, il demeurait très incomplet. Le criticisme, en effet, soumettait les phénomènes à certaines lois fondamentales ou catégories; mais, comme l'a reconnu récemment M. Dauriac, il ne parvenait pas à faire de ces lois autre chose que des faits supérieurs; elles s'imposaient à l'expérience sans qu'on pût dire pourquoi. Chacune d'elles subsistait à part, sans lien avec les autres, comme une divinité indépendante, de sorte que le monde intelligible prenait la forme d'une espèce de polythéisme métaphysique. Chassé de l'ordre sensible, l'empirisme se retrouvait dans l'ordre idéal, puisque l'entendement se résolvait en un amas de principes juxtaposés, non enchaînés. Cette discontinuité maintenue entre les catégories, en frappant d'impossibilité toute tentative d'unifier le savoir, constituait évidemment une défaite grave du rationalisme. Et maintenant, si nous nous retournons vers la philosophie anglaise, nous y apercevons, au moins chez Spencer, un effort pour unifier le savoir, mais comme cet effort est gauche et maladroit! Pour systématiser la connaissance humaine, Spencer n'imagine rien de mieux que de remonter par delà Kant et Descartes, même par delà Aristote, Platon et Socrate, et de demander aux premiers ancêtres de la philosophie hellénique, à Thalès et à Héraclite, la conception puérile d'une matière-force qui se transforme sans cesse et par ses transformations engendre toute réalité. Une chose inconnaissable qui agit, se meut et évolue, voilà la surprême explication du monde et le dernier mot de la philosophie!

N'exagérons rien, cependant. L'Inconnaissable où vient se perdre le système de Spencer ne mérite peut-être pas entièrement son nom; le « réalisme transfiguré » cache peut-être sous les apparences d'un vague hylozoïsme un intellectualisme secret. En effet on se souvient que, lorsque Spencer cherche à expliquer son réalisme, il présente toujours les rapports de la représentation comme symétriques aux rapports des choses. Or n'est-ce pas là dire que ce qu'il y a d'essentiel dans l'esprit est réalisé hors de l'esprit? n'est-ce pas identifier dans

une large mesure l'intelligible et l'intelligence, la forme de l'objet et celle du sujet? Sans doute, en dehors des éléments communs à la pensée et au monde, on veut qu'il y ait quelque chose d'autre; mais ce quelque chose d'autre est d'abord conçu par la pensée, et, à ce titre, fait partie de la pensée; et de plus, ce quelque chose qu'on déclare inintelligible se manifeste par un monde intelligible, par un ensemble de phénomènes mécaniquement ordonnés, bien plus, échelonnés dans le temps selon une loi de complexité et de cohérence croissantes. Puis donc qu'on n'accorde aucune valeur à l'hypothèse indéterministe, on pose dans le principe ultime une nécessité qui le détermine à se manifester de telle manière plutôt que de telle autre et à revêtir précisément une forme saisissable à la pensée : d'où il suit que la Nature est au fond une Logique, et que le système de Spencer se révèle à l'analyse comme un idéalisme qui, par défaut de critique, se méconnaît lui-même.

Dès lors, si l'on voulait, sans rompre la liaison si heureusement rétablie par les Anglais entre la philosophie et la science, réaliser un progrès nouveau du rationalisme, il fallait, semble-t-il, délivrer le naturalisme du transformisme adventice qui l'altérait, demander, comme lui, aux diverses sciences, les notions typiques d'où elles partent ou bien auxquelles elles aboutissent, puis s'efforcer par la critique de déterminer leur valeur et, par la dialectique, de retrouver l'ordre dans lequel elles s'enveloppent et se supposent. En d'autres termes, il fallait, à notre avis, reprendre le programme que Taine esquissait il y a quarante ans et qu'il n'a pas rempli, se donner pour tâche d'établir que la nature est un système de formes qui s'appellent les unes les autres, que ces formes se produisent dans un certain ordre et que tout ordre différent renferme quelque impossibilité, et que « la suite idéale, seule possible, est la même que la suite réelle, seule observée ». Pour accomplir une semblable tâche, il est clair qu'on ne pouvait recourir à la vieille méthode analytique qui n'expliquait les choses qu'en les identifiant, c'est-à-dire en détruisant la diversité même dont il s'agissait de rendre compte; mais on pouvait restaurer, en la rectifiant, cette méthode synthétique, entrevue par Kant, puis plus nettement définie par Fichte et Hegel, qui procède d'un terme inférieur à un terme supérieur sans absorber l'un dans l'autre. Et de la sorte le rationalisme poursuivait sa marche en avant, purifiant le naturalisme, complétant le criticisme, sans rien abandonner des acquisitions déjà

faites, sans rompre le développement historique de la « philosophia perennis ».

Avouons-le : aux esprits qui envisageaient sous ce point de vue l'avenir de la philosophie l'activité spéculative de ces années dernières a infligé une profonde déception. Le mouvement qu'ils attendaient ne s'est pas réalisé; la voie qui leur paraissait ouverte, toute grande et pleine de promesses, n'a pas été suivie; la spéculation, après certaines hésitations, a fait volte-face, et ses efforts les plus remarquables, loin de la conduire au rationalisme, l'en ont graduellement éloignée. Certes, il existe encore aujourd'hui nombre d'intellectualistes qui ne manquent ni de zèle ni d'ardeur; mais le succès ne répond pas à leur courage, et leur œuvre presque entièrement critique semble comme frappée de stérilité : ils n'ont ni inventé ni rajeuni quelque idée directrice qui fût capable de rallier les esprits. Tout au contraire rien n'est plus original, plus vivant et plus fort que les livres où s'est récemment exprimée la forme de pensée que, faute d'un autre mot, j'appelle anti-rationaliste. Ce n'est pas en faveur des ambitions de la raison, mais contre elles que se déploient l'initiative et l'énergie créatrice de ce temps. Si on se montre très ingénieux et très habile, ce n'est pas pour se rattacher à la philosophie antérieure et la compléter, mais pour se détacher d'elle et la contredire. Et cependant on découvrirait peut-être sans peine que c'est elle qui a fourni les matériaux essentiels de la construction qu'on élève sur ses ruines. Pour lui substituer une philosophie toute contraire, il suffisait d'un triage adroitement accompli parmi les éléments un peu disparates qu'elle avait rassemblés, et d'une élaboration nouvelle des éléments choisis. Tout d'abord le criticisme avait appuyé sur l'idée de contingence, mais l'avait en quelque sorte emprisonnée dans les limites étroites qui paraissaient suffire aux exigences de la morale. M. Renouvier, tout en affirmant le libre arbitre, avait énergiquement maintenu le déterminisme, et aux points de vue physique, chimique, biologique, psychologique, fait dépendre nos actions de lois rigoureuses : « Les modes d'exister, disait-il, sont préordonnés et nécessaires, l'exister lui-même n'est point préordonné ». Un de ses disciples apparaît qui pousse aux plus extrêmes conséquences la thèse contingentiste : le libre arbitre n'est plus pour lui l'accident, mais l'essence, et le déterminisme se transforme à ses yeux en une simple habitude que la liberté contracte et peut rompre quand et comme il lui plaît. D'autre part, l'évolutionnisme anglais, séparé des attaches

scientifiques qui lui donnaient une certaine consistance et même une sorte de lourdeur réaliste, pouvait aisément se ramener au devenir héraclitéen, à une théorie d'écoulement continu sans termes assignables, bref, à un mobilisme sans limites et sans contre-poids. Enfin le naturalisme de Spencer avait respecté la notion obscure de force, et cette notion se résout à l'analyse psychologique en une autre, celle d'appétition, de tendance interne, de vouloir vivre, si bien que M. Fouillée, cherchant à corriger du point de vue idéaliste l'enseignement de Spencer, se trouve conduit à une doctrine, très analogue à celle de Schopenhauer, qui place le vouloir vivre à la racine des choses et traite les lois de la pensée comme des formes plus ou moins dérivées que se donne à elle-même l'appétition. Or qu'on recueille et combine ces trois notions : contingence fondamentale, devenir illimité, vie interne antérieure à l'intelligence et à l'intelligibilité et créatrice de l'une et de l'autre, on obtient un produit — la philosophie nouvelle — qui représente exactement l'antipode du rationalisme. C'est l'antique « matière » platonicienne et aristotélicienne, autrefois tant méprisée, qui se relève du discrédit qu'elle a longtemps subi, et qui monte au premier plan dans la pensée, refoulant l' « idée » ou la forme intelligible dont chaque progrès philosophique semblait avoir marqué une victoire. Et c'est pourquoi, si la signification de certains termes n'avait été faussée par des associations d'idées non philosophiques, on appellerait justement la philosophie nouvelle : un néo-matérialisme.

Cette philosophie a eu la bonne fortune de rencontrer, sinon son promoteur, au moins son principal représentant dans un écrivain de premier ordre, qui est en même temps un esprit d'une vigueur, d'une pénétration et d'une subtilité peu communes. Nul ne conteste les très hautes qualités intellectuelles de M. Bergson, et, pour notre compte, nous dirions volontiers de lui ce qu'on a dit des maîtres les plus illustres, qu'il n'aborde pas une question sans y laisser une empreinte originale, qu'il ne rencontre pas une solution traditionnelle sans la renouveler. Tout ce qu'avaient admis en commun les criticistes et les naturalistes, il le rejette résolument. Renouvier et Spencer avaient posé presque dans les mêmes termes les questions qui les divisaient, et, s'ils ne parvenaient pas à les résoudre de la même façon, il pense que c'est pour les avoir mal posées. Déplacez votre point de vue, leur dit M. Bergson, et vous verrez s'évanouir les difficultés factices qui provoquaient vos conflits. Ainsi procédait

Leibniz à l'égard des disciples de Descartes et des disciples de Locke : il lui suffisait d'interpréter d'une façon nouvelle et la raison dont Descartes avait proclamé les droits et l'expérience invoquée par Locke pour mettre d'accord les adversaires en les renvoyant dos à dos. Les criticistes et les naturalistes étaient également partis de ce postulat, que le monde de la représentation se compose d'événements distincts et de rapports stables entre ces événements. Or ce postulat, selon l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* n'est qu'un préjugé que la philosophie s'est laissé imposer par le mécanisme scientifique. Rien de plus commode pour la science que de se représenter dans l'espace des unités matérielles qui s'agrégent et se dissocient selon des lois fixes; mais comment retrouver de semblables éléments dans le monde incessamment mouvant de la conscience? N'y a-t-il même pas quelque contradiction à poser un élément mental, une unité psychique, un terme spirituel défini qui demeurerait identique à lui-même à travers toute les combinaisons où il pourrait entrer? Pour un état de conscience, cesser de changer, c'est cesser de durer, c'est-à-dire cesser d'être. Mais, si la notion d'atome psychologique n'a pas de fondement et doit disparaître, elle entraîne avec elle l'idée de loi scientifique imposée aux faits de conscience : là où il n'y a plus de termes définis et distincts, il ne saurait y avoir de rapports constants et nécessaires. Les états psychologiques ne s'enchaînent donc pas à proprement parler, ils se continuent les uns dans les autres et forment comme une masse flottante où l'on ne distingue que par artifice des portions indépendantes, des formes nettement délimitées, des relations régulières et stables.

Une fois posée cette conception dynamiste de la vie psychologique, toute la législation de l'entendement s'écroule. Assurément on accorde que tous les phénomènes internes sont relatifs les uns aux autres, mais cette relativité a perdu sa signification rationnelle : elle veut dire, non que les phénomènes existent à la condition d'être à la fois distincts et solidaires, mais plutôt qu'ils se fondent et se confondent, que leur solidarité est de telle nature qu'elle exclut leur distinction. La loi du nombre ne s'impose qu'aux objets que nous nous représentons dans l'espace et que nous transformons en choses individuelles et indépendantes sous l'empire d'illusions d'origine pratique. En dehors de la multiplicité spatiale et proprement numérique, nous ne rencontrons qu'une hétérogénéité interne affranchie

de l'espace, et par cela même des règles de la numération. La loi du temps n'est pas plus respectée que la loi du nombre : les états de conscience durent sans doute, mais ils ne se succèdent pas ; à vrai dire un second état ne se produit pas à la suite d'un premier puisque le premier est présent dans le second. Le temps, considéré comme un ordre où s'alignent et se comptent les faits de conscience, se réduit à une illusion que suscite l'intervention inaperçue d'un symbole spatial. Avec la loi du temps disparaît la loi de causalité; car, du point de vue mécaniste de la science, il n'existe entre les choses que des relations analytiques, non des relations synthétiques et causales, et, du point de vue dynamiste de la conscience, l'hétérogénéité absolue des phénomènes, excluant l'hypothèse que les mêmes antécédents et les mêmes conséquents puissent jamais se reproduire, ôte tout fondement au principe qui veut que les mêmes causes déterminent les mêmes effets. Est-il besoin ensuite de dénoncer le caractère illusoire de cette loi de spécification, si familière aux anciens naturalistes, qui distribuait les êtres en espèces et en genres? La classification, comme l'avait vu Aristote, se fonde sur la définition; un genre n'est que la réalisation dans le temps et l'espace d'un type, c'est-à-dire d'un système fixe de qualités. Or l'écoulement perpétuel des choses et des êtres exclut toute systématisation comme toute fixité. Le classificateur qui, descendant du genre à l'espèce, procède du moins complexe au plus complexe postule un ordre de notions dont les premières jouent le rôle d'éléments par rapport aux secondes; et la nature ne connaît pas d'éléments. L'œuvre de destruction épargnera-t-elle au moins la loi de finalité? Nullement; car il ne suffit pas de poser la pénétration mutuelle et l'intime interdépendance des phénomènes pour avoir le droit de leur attribuer la relation de moyen à fin. Cette relation implique la distinction, non pas apparente, mais réelle, des moyens et de la fin ; elle suppose, disait Aristote, que la forme motrice attire vers elle des mobiles qui diffèrent d'elle; elle ne se réalise qu'en élisant dans le devenir universel des points privilégiés vers chacun desquels convergent, sans se perdre en lui, des points secondaires. Finalité, c'est hiérachie, et hiérarchie, c'est distinction à la fois qualitative et quantitative. Or la finalité ainsi entendue ne peut prendre place dans la philosophie de M. Bergson. De son point de vue, si nous marquons une fin dans un ensemble mobile, c'est que notre intérêt pratique arrête notre esprit sur tel moment de l'évolution et coordonne par rapport

à ce moment les moments divers qui ne font qu'un avec lui. Rétablissons la continuité rompue entre tel terme que nous avons érigé en fin et tels autres que nous avons relégués au rôle de moyens, et, comme les autres illusions du rationalisme, l'illusion téléologique s'évanouira.

En définitive, penser sous des catégories quelconques, c'est toujours défaire comme à coups de ciseaux la trame inextricable des choses, c'est toujours, en le morcelant, défigurer le réel. Mais, s'il en est ainsi, nous voyons tomber la distinction de la critique et de l'histoire, de l'intelligible et du sensible, du vrai et de l'apparent, cette distinction qui nous semblait si précieuse que nous confondions son avénement avec l'avénement même du savoir humain. Et qu'on veuille bien remarquer l'intrépide nouveauté du système que nous examinons. Dans toutes les autres écoles, sauf dans l'école sceptique, la vérité garde une signification qui l'élève au-dessus de l'expérience pure et simple. Chez Platon et Aristote, elle est un reflet du supra-sensible, un « témoin de l'Absolu » ; chez Kant, elle n'est plus que l'entendement humain en général jugeant sous ses lois fixes les affirmations empiriques; chez Spencer, elle se fait ou paraît se faire plus modeste encore et ne consiste que dans l'accord avec les formes mentales graduellement organisées dans l'espèce des représentations particulières de l'individu. Mais toujours et partout, à des degrés divers, une discipline mentale subsiste qui fait obstacle au « sens propre ». Ici, au contraire, toute norme intellectuelle disparaît, ou cesse d'être autre chose qu'un artifice, un signe sans valeur objective, un symbole infidèle qui trahit ce qu'il symbolise et qui ne peut même s'appeler un « mensonge vrai », ἀληθινὸν ψεῦδος. Fantômes impersonnels suscités par la vie sociale, les règles que nous nommons rationnelles n'expriment que les conditions sous lesquelles nous pouvons, en sacrifiant son originalité et sa vérité, communiquer notre pensée à autrui. Le sens commun — que cependant M. Bergson invoque parfois comme s'il lui prêtait une valeur objective — n'est qu'un autre nom du langage commun : c'est le langage qui, pour répondre à des besoins pratiques, définit, solidifie et généralise des impressions par essence particulières, indéfinies et fluides. Sous le poids des mots aux contours arrêtés et rigides, il écrase les émotions et visions orignales et fuyantes de la conscience individuelle. Interposant entre la réalité et nous un ordre pseudo-intelligible dont on le croit l'effet et dont il est la cause, il nous

empêche d'apercevoir le sensible dans toute sa pureté. Retrouver le sensible sous l'intelligible mensonger qui le recouvre et le masque — et non, comme on disait autrefois, l'intelligible sous le sensible qui le dissimule — voilà l'office de la philosophie; et, si nous voulons que cet office soit bien rempli, nous devons retirer notre confiance aux logiciens, que leurs abstractions obsèdent et aveuglent, pour écouter les littérateurs, les poètes, les romanciers dont les intuitions inattendues et profondes nous révèlent par moments notre véritable nature. « La poésie, dirait volontiers M. Bergson, est plus philosophique que la philosophie même, ou plutôt elle est la seule et vraie philosophie. » Déchirant la toile habilement tissée de notre moi de convention, entrevoyant ces mille impressions diverses qui, sous la banalité d'un terme unique et fixe, se rencontrent et s'unissent dans la conscience, les grands écrivains traduisent spontanément dans leur style quelque chose de l'illogique réalité, cette pénétration mutuelle qui constitue l'essence même des éléments exprimés. Un jour Renan, se rappelant ses souvenirs d'enfance, savoure « ces voluptés solitaires de la conscience, ces réminiscences poétiques où se croisent à la fois toutes les sensations de la vie, si vagues, si profondes, si pénétrantes que, pour peu qu'elles vinssent à se prolonger, on en mourrait, sans qu'on pût dire si c'est d'amertume ou de douceur ». Ce jour-là Renan s'est beaucoup plus rapproché de l'Absolu que lorsqu'il lisait et méditait les théorèmes où Spinoza a prétendu renfermer les lois des passions. Le réel est ce qu'il y a de plus éloigné de la logique, et s'il transparaît quelquefois, c'est dans les combinaisons géniales de sons et de rythmes qui, au lieu d'enserrer et de limiter brutalement nos états de conscience, leur laissent toute leur imprécision et leur complexe mobilité.

La définition que nous venons d'esquisser de la philosophie nouvelle n'est cependant pas complète. Nous l'avons dégagée de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et cet *Essai* ne nous livre qu'une partie de la pensée de M. Bergson. En caractérisant la vie consciente, il ne nous dit pas de quelle façon doit s'entendre le commerce de l'esprit avec les choses. A vrai dire, il laisse subsister comme un fossé infranchissable entre le sujet conscient et l'univers qu'il se représente, si bien que, pour combler cet abime, M. Bergson semblait condamné à faire appel à une harmonie préétablie qui restaurerait le rationalisme leibnizien. Or tout recours à une forme quelconque de rationalisme serait une défaillance de la philosophie

dynamiste et continuiste, un abandon de ce point de vue sous lequel M. Bergson réhabilite le sensible aux dépens de l'intelligible, la matière aux dépens de l' « idée ». La doctrine avait donc besoin d'un complément, et c'est ce complément que nous fournit *Matière et Mémoire*. Ce nouveau livre, plus riche encore d'idées que le précédent, présente des aspects très divers dont chacun appellerait un examen spécial ; de ces aspects nous n'envisagerons qu'un seul, pour nous essentiel. D'ordinaire, observe M. Bergson, le rapport du sujet et de l'objet est interprété de telle façon que le passage de l'un à l'autre rompt la continuité de l'univers. Le réalisme fait sortir la conscience d'un jeu d'éléments matériels mécaniquement définis, et non-seulement il ne justifie pas son hypothèse, mais encore elle le conduit à nier l'objectivité des qualités sensibles sans qu'il puisse expliquer comment ces qualités se produisent dans le sujet conscient, même à titre d'illusions. Par une interprétation inverse, l'idéalisme fait sortir d'éléments inétendus notre représentation de la matière sans pouvoir nous indiquer comment des sensations inextensives parviennent à se donner l'extension qui leur fait naturellement défaut. Le réalisme et l'idéalisme se sont également trompés, l'un parce qu'il n'a pas su reconnaître que toute réalité a une parenté avec la conscience et que les choses sont des images, l'autre parce qu'il n'a pas vu que les images sont des choses et que la perception se borne à dessiner dans leur ensemble ce qui intéresse notre organisme. Rendons à la perception quelque chose de l'étendue de la matière, et à la matière l'indivision que nous avons reconnue comme le caractère éminent de la vie mentale : les deux termes en apparence antagoniques se rapprocheront, et ce rapprochement justifiera la croyance commune qui se représente le rapport de la perception à l'univers perçu comme le rapport d'une partie au tout. Sans doute il s'en faut que la perception épuise l'esprit; elle n'est même que le seuil du vaste domaine de la vie spirituelle que M. Bergson se propose d'explorer plus tard; mais nous savons dès maintenant, par l'analyse qui nous est donnée de la mémoire, que la vie spirituelle consiste en un dynamisme aux degrés de tension innombrables, si bien que la mémoire se présente comme une virtualité pour ainsi dire infinie qui aboutit à l'actualité finie de la perception. Or si la perception est l'actuel de la vie mentale, le terme à la fois initial et terminal du dynamisme psychique, nous pouvons déterminer d'après sa nature la valeur et le rôle qu'il faut accorder

à la conscience. Qu'est-ce donc pour M. Bergson que la perception consciente? Elle est, répond-il, la réalité représentée, qui elle-même n'est autre que la réalité présente, détachée de ses antécédents et de ses conséquents. Les choses débordent de toutes parts la perception, et celle-ci ne se constitue que dans l'acte par lequel un organisme extrait du tout réel une partie qui l'intéresse. Conscience est donc synonyme d'abstraction, d'amoindrissement de la réalité; le sujet percevant est l'objet appauvri, réduit, mutilé : « causam habet deficientem, non efficientem. » Le réel passe en nous, il nous traverse, et si nous ne le saisissons pas tel qu'il est au passage de son ondulation immense, c'est que nous le limitons en le percevant. Une perception parfaite, adéquate à son objet, serait une perception inconsciente; en se dilatant dans toute l'étendue du réel, elle romprait tout lien avec l'organisme et par suite avec l'idée ou le sentiment du moi. De là les formules originales où M. Bergson définit l'univers comme « une conscience neutralisée » ou encore une « perception impersonnelle ». Nous ne savons ce que peut être une perception impersonnelle; mais une conscience neutralisée, une conscience qui n'est que la possibilité de consciences déterminées et actuelles, est-elle autre chose qu'une conscience nulle? Et si la conscience ne réside pas à l'origine de l'être, si d'autre part elle n'est pas appelée à sa place et à son rang dans l'histoire du monde par quelque nécessité rationnelle, ne doit-on pas dire que cette conscience dont on a déclaré que la présence dans la perception signale une privation, un défaut, un non-être, constitue une déchéance de la chose en soi, une chute de l'absolu? Ainsi le monde qui, comme nous l'avons vu, ne se définit pas par la logique ne se définit pas non plus essentiellement par la conscience. Une continuité opaque et cependant mouvante, une hétérogénéité indistincte et amorphe dont les détails se mêlent si bien qu'ils ne constituent qu'un bloc, un devenir sans points fixes et sans lois où la pensée proprement dite ne se pose que par une négation du réel : voilà les termes qui expriment le mieux, croyons-nous, la philosophie nouvelle; et ne sont-ils pas précisément ceux qui définissent le matérialisme entendu dans sa signification la plus profonde?

On a cependant soutenu ici même, dans une étude d'ailleurs très remarquable, que cette doctrine s'accordait avec le rationalisme et, bien comprise, en servait les intérêts. L'idée dominante de l'intellectualisme, disait-on, n'est-ce pas cette idée que le monde est

essentiellement et indivisiblement un? et pourvu qu'elle garde la maîtrise qui lui appartient, y a-t-il quelque danger à reconnaître sous sa suprématie l'évolution dynamique, l'écoulement continu des choses, l'impossibilité pour tout être de se distinguer et de s'appartenir dans la marche sans fin de la réalité indivise? A notre avis, rien n'est plus illusoire que cette tentative de conciliation entre deux thèses qui s'excluent : l'intellectualisme, loin de s'y enrichir, y abdique et y périt. Le réel de la nature, déclare M. Delbos, n'est pas ce que le sens perçoit, mais ce que l'intelligence conçoit; et M. Delbos ajoute que l'intelligence ne réalise de conceptions claires qu'en marquant dans le cours des choses des éléments et des moments. Rien de plus juste, mais voici, croyons-nous, la conséquence qui en découle. Si l'intelligence est vraie, si les mots connaître et comprendre gardent une signification objective, il y a dans le monde des éléments et des moments distincts, non pas sans doute ceux que l'intelligence se donne à une date quelconque de son histoire, mais ceux qu'elle se donnerait le jour où elle aurait épuisé sa puissance, manifesté toute sa vertu et atteint tout son objet. Supposons que les abstractions par lesquelles la pensée résout le réel ne soient jamais fondées en vérité : la synthèse accomplie par l'intelligence de ces actes artificiels est forcément artificielle comme eux-mêmes; l'esprit ne peut lier légitimement que des termes qu'il a légitimement distingués. Et si l'on objecte que la synthèse n'a rien de nécessaire, mais consiste en une libre création de l'esprit qui commande l'analyse et n'en dépend d'aucune façon, nous répondrons qu'on se méprend sur le sens du mot liberté. Au point de vue intellectualiste, il ne désigne pas une faculté synthétique qui s'exercerait indéterminément et sans lois, mais une faculté synthétique aux démarches régulières dont la rationalité se mesure à la rationalité correspondante des démarches de l'analyse. Que la pensée puisse fixer ses points d'arrêt où et quand il lui plaît, et l'on se demandera pourquoi elle s'arrête quelque part, pourquoi elle s'impose une série d'étapes au lieu de parcourir l'univers entier d'une seule course et d'un seul élan, en obéissant sans défaillance à « l'attraction sympathique » qu'on veut qu'exerce sur elle la « vivante continuité » de la Nature. En réalité pour les rationalistes depuis Platon et Aristote, la Nature n'est pas une existence une et continue où la pensée se perdrait, mais une hiérarchie d'idées distinctes et solidaires, et la tâche de l'abstraction est de reconnaître ces idées ou

essences, de sorte que c'est une même théorie qui affirme l'intellectualisme et les droits de l'abstraction. Si ces droits sont méconnus, si l'abstraction n'est plus que le parti pris par lequel la pensée synthétique « fixe aussi loin que possible de son centre les points d'où elle partira pour revenir sur elle-même », la pensée synthétique se livre à une sorte de jeu en ordonnant les choses sous des idées claires dont rien ne garantit ni l'objectivité ni même la clarté véritable. Qui ne sait que des idées très différentes et qui ne peuvent être à la fois légitimes ont également paru très claires à ceux qui les concevaient? Et si l'analyse ne vous fournit pas un contrôle valable de la synthèse, quel moyen retenez-vous de distinguer la clarté vraie de la clarté trompeuse?

Nous retenons au moins, dit-on, quelque chose de rationnel, savoir l'idée *a priori* d'une clarté supérieure aux clartés apparentes, la notion préconçue d'une expérience vraie qui s'oppose à l'expérience humaine, à cette expérience toute commandée par des besoins pratiques et frappée par cela même d'un caractère d'invincible subjectivité. Mais comment prouver contre l'empirisme que l'idée d'une expérience vraie n'est pas sortie de ces nécessités pratiques dont on prétend qu'elle contrôle et rectifie les effets intellectuels? comment établir que le pressentiment d'une connaissance adéquate n'est pas le souvenir des épreuves sans nombre qui ont révélé l'inégal succès et la valeur inégale de nos représentations diverses? D'ailleurs on peut, à notre avis, reconnaître que le sentiment de rationalité s'est graduellement dégagé de l'histoire sans pour cela le dépouiller de son autorité et tomber dans l'empirisme. Si l'expérience provoque en nous ce sentiment, c'est, croyons-nous, que l'expérience est rationnelle et que le vrai nom de la réalité est raison. On a tort en effet de croire que la thèse rationaliste exige un *a priori* quelconque, au sens où ce mot est communément entendu; elle en exige plutôt l'absence, puisque, si un *a priori* réside dans notre pensée ou même la constitue antérieurement à tout commerce avec le monde sensible, nous n'avons aucune assurance que cet *a priori* ne soit pas une illusion inscrite en notre nature et comme un voile dont nous envelopperions invinciblement tout objet que nous voudrions connaître. A regarder les choses de près, on verrait que l'apriorisme, en plaçant la raison hors des choses, est une négation partielle du rationalisme. Le rationalisme complet est celui qui veut que la raison ne soit nulle part une étrangère et qui s'exprime à peu

près ainsi : la raison sort de la vie, mais la vie même est intelligible, et c'est parce qu'elle est hors de nous intelligible qu'elle devient en nous intelligence. Or, comme l'une des fonctions de la vie, très bien reconnue du reste par M. Bergson, consiste à abstraire, à différencier, à marquer partout des distinctions, il s'ensuit que la raison, en renonçant à cette fonction ou en la traitant comme un jeu, se détache des choses et perd toute prise sur la réalité. Mais déclarer la pensée immanente à elle-même, la ramener tout entière sur soi, lui imposer l'obligation de laisser la matière « se perdre à l'infini », lui retirer le droit d'appliquer aux choses ses définitions et ses classifications, c'est en revenir, qu'on le veuille ou non, au point de vue des matérialistes et faire de la raison une espèce de luxe, un épiphénomène que l'ordre des choses n'appelait pas et qui, sans racine dans la réalité, usurpe le titre de raison en s'attribuant une sorte de droit sur une nature qui ne l'a pas produite et que par cela même elle ne connaît ni ne comprend.

Aucune conciliation ne nous semble donc possible entre la philosophie nouvelle et la philosophie antérieure, et nous avouons ne pas très bien comprendre que l'on puisse se dire intellectualiste lorsqu'on fait consister la vie spirituelle sous toutes ses formes en un progrès sans critère et sans règle ou même en une simple « inquiétude » et qu'on se propose d'affranchir la science de la notion de vérité, la morale de la notion du bien, la religion de l'idée de Dieu. De deux choses, l'une : ou l'on admet que le réel est le rationnel en acte, que tout objet de représentation est une synthèse d'idées et que l'originalité même des choses concrètes et vivantes se produit selon une loi — et l'on est intellectualiste ; — ou bien on juge que l'abstraction n'est qu'un procédé factice par lequel nous découpons le concret à notre usage et que la réalité consiste en une activité infinie qui poursuit son cours sans jamais se concentrer en synthèses distinctes, sans jamais se soumettre aux lois que nous jugeons éternelles et qui ne seraient en réalité que des résultantes idéales et des apparences subjectives plus ou moins durables — et si l'on adopte une pareille hypothèse, il faut avoir le courage d'avouer qu'on a rompu avec la grande tradition des Platon, des Aristote, des Descartes et des Leibniz. Entre les deux doctrines, tant qu'on gardera quelque respect pour le principe de contradiction, la nécessité s'imposera de faire un choix.

Pour nous il est à peine besoin de dire que ce choix est fait. Nous

croyons que l'intellectualisme subit une éclipse, mais une éclipse momentanée. « Les dieux s'en vont, disait un disciple de Hégel; mais c'est pour revenir; leur départ n'est qu'un départ apparent; c'est une ruse de la raison ». Entendez par dieux les lois éternelles, les principes fixes et fermes auxquels se suspend toute pensée que n'éblouit pas le prestige du devenir : ces principes ne peuvent manquer de retrouver leur ascendant et leur autorité dans une civilisation que le goût des idées claires et distinctes a suscitée et fondée. Notre espérance voudrait pour se justifier de longs développements : on nous pardonnera de les réduire, dans le cadre étroit d'un article, à quelques considérations sommaires.

Tout d'abord rappelons, avant de la défendre contre des griefs que nous jugeons illégitimes, la conception que se font du monde les rationalistes. A leurs yeux, l'univers n'est pas une réalité unique, fixe ou mobile, ni une somme de faits particuliers, mais un système de choses intelligibles, c'est-à-dire à la fois distinctes et ordonnées. Or cette doctrine n'est pas, en général, présentée sous son vrai jour par ses adversaires : ils l'expriment le plus habituellement par des termes qui, croyons-nous, la défigurent. C'est ainsi que MM. Fouillée et Bergson diront volontiers qu'elle compose la réalité mentale — la seule certainement connue — d'atomes spirituels, qu'elle soumet à des lois conçues sur le type des lois physiques. Rien n'est moins adéquat à l'objet défini qu'un pareil langage; car l'expression d'atome éveille forcément des idées d'isolement et d'inertie qui ne conviennent en aucune façon aux données de la représentation telle que le rationalisme les interprète. Une donnée de la représentation, quelle qu'elle soit, n'est jamais isolée, puisqu'elle est toujours engagée dans quelque relation et qu'elle périrait en dehors de toute relation; elle n'est pas non plus inerte, puisque la relation même dont elle est inséparable nous force à passer d'un terme à l'autre et donne ainsi du mouvement et de la vie à la pensée. Nous ne savons si un associationisme étroit a pu concevoir des éléments psychiques qui n'auraient pas d'histoire, qui maintiendraient à travers le devenir leur essence incorruptible, pénétreraient, comme par accident et sans s'y mêler intimement, dans les groupes les plus divers et subiraient avec une indifférence absolue toutes les situations et toutes les rencontres. Ce qui nous semble certain, c'est qu'une telle conception, si elle existe, n'a jamais été celle de l'intellectualisme véritable. Autant que tout autre système l'intellectualisme reconnait, en les

justifiant, les droits du devenir. Selon lui, il n'y a pas de choses qui existeraient en soi et par soi, immobiles : de telles choses ne pourraient jamais constituer des objets de pensée, puisque leur définition même les déroberait à la première condition de la pensée, la loi de relativité. Si Spinoza pose à l'origine une substance, une réalité affranchie de tout rapport et réfractaire à toute définition, ce n'est là qu'une inconséquence, un emprunt à des doctrines d'une autre nature et qui, loin de constituer une partie intégrante du rationalisme, tend à le détruire. Au point de vue franchement intellectualiste tout terme est intelligible, c'est-à-dire fait partie nécessaire d'une relation, et toute relation en appelle nécessairement une autre dont elle n'est plus que l'élément. Pour parler ici le langage non de Kant, mais d'Aristote, la matière est inséparable de la forme, et chaque forme inférieure suppose une forme supérieure par laquelle elle se complète jusqu'à ce qu'on atteigne la forme accomplie ou l'individu. La matière, c'est le simple, ou plutôt — car il n'y a rien de simple ou d'absolu — c'est le mininum de complexité ou d'être, et ce minimum conduit au maximum de complexité qui représente l'individu par une série d'étapes que franchit régulièrement la pensée. C'est ce qu'exprimait très bien autrefois M. Fouillée dans son livre sur *le Déterminisme et la liberté*. Le véritable conceptualisme, disait-il, n'est pas statique, mais dynamique. Plus précisément, une idée abstraite est une idée incomplète qui ne s'achève que par des déterminations plus riches qui, en la complétant, la font passer à l'acte. Un genre ne se pense que dans des espèces, une espèce ne se pense que dans des individus. Il ne suit pas de là que le genre et l'espèce, comme semble le penser M. Fouillée, n'aient pas de valeur objective : car ils expriment au point de vue critique des moments nécessaires de la pensée en marche vers le concret; et la nécessité, c'est la réalité même, en tant qu'intelligible.

Cette idée de nécessité, dira-t-on peut-être, ne se transforme-t-elle pas en illusion sitôt qu'on fait sa place au devenir? Le mouvement par lequel nous passons d'une généralité plus haute à une généralité moindre et de cette généralité moindre à l'individu n'exprime-t-il pas « une puissance enveloppant et concernant l'infini »? n'exprime-t-il pas la « liberté »? — En aucune façon, car nous ne réalisons pas ce mouvement au hasard, selon notre fantaisie, parce qu'il nous plaît de nous mouvoir ainsi. Ce n'est pas sans règle, mais selon une règle, que la pensée procède de l'abstrait au con-

cret, et les déterminations qu'elle impose à une notion générique pour la spécifier ne sont jamais quelconques, mais toujours telles ou telles dans une sphère limitée. Le dynamisme mental se réalise à l'intérieur de limites de plus en plus étroites à mesure qu'il avance, et à aucun moment il n'est infini. Sans doute, quand nous passons du genre aux espèces et de l'espèce aux individus, une indétermination relative se produit, car, en fait, nous ne représentons pas toutes les formes qu'un type reçoit ou peut recevoir; nous ne pensons ni toutes les espèces d'un genre ni tous les individus d'une espèce, et notre représentation se borne forcément à certaines espèces ou à certains individus; mais ces limites marquent les impuissances de la pensée individuelle, non de la pensée en général. Une analyse infinie, disait Leibniz, permettrait seule de passer du nécessaire au contingent, de l'intelligible au sensible, de l'idéal au réel. Disons plutôt qu'une synthèse, non pas infinie, mais prolongée au delà des bornes que chacun de nous peut atteindre, réaliserait la coïncidence des deux termes en apparence antithétiques. Cette synthèse ne peut évidemment s'accomplir sans la science, qui est l'histoire, au dehors empirique, mais au fond rationnelle, de l'Esprit universel; et nul n'ignore que la science est encore à ses débuts, que notamment la biologie, la psychologie et la sociologie viennent à peine de faire leurs premiers pas. Dès lors comment pourrions-nous nous flatter de fixer avec certitude et de suivre jusqu'à leur aboutissement concret les phases distinctes et liées de l'évolution dialectique qui a constitué l'univers?

Déjà, cependant, dans les sciences les plus avancées, comme les mathématiques, l'espoir de découvrir cet ordre idéal a cessé d'apparaître comme une chimère. Descartes et Leibniz n'ont-ils pas aperçu que les notions des figures s'engendrent, chacune à son rang, par une synthèse progressive d'éléments dont les propriétés définies se combinent en genres, en espèces, en sous-espèces, bref, en concepts mathématiques de plus en plus complexes et particuliers? Et si les mathématiques réalisent le type de construction que la pensée exige, ne sommes-nous pas autorisés à prévoir que les sciences physiques et naturelles le réaliseront à leur tour? N'avons-nous pas le droit d'espérer que le monde mieux connu des qualités nous révélera entre ces qualités un ordre et une hiérarchie qui nous permettront de désigner les unes comme la matière dont les autres constituent les formes spécifiques, successivement appelées à l'existence par

une loi rationnelle? Bien entendu, notre espérance n'est pas celle de Spencer et de Taine, qui prétendaient réduire nos sensations diverses à la sensation unique et primitive de choc nerveux. La tentative de ces philosophes a échoué, et elle devait échouer, parce qu'elle s'inspirait d'un analytisme dont Fichte et Hegel avaient démontré l'impuissance; mais cette tentative est d'un autre ordre que celle qui, d'un point de vue synthétique et téléologique, poserait les divers types sensibles comme les déterminations, non pas accidentelles, mais nécessaires d'un type primordial incomplètement déterminé. M. Fouillée lui-même ne dit-il pas, dans l'*Évolutionnisme des idées-forces*, que nos différentes espèces de sensations se sont produites dans le temps en raison de leur utilité, et cette utilité est-elle autre chose qu'un aspect de la rationalité qui gouverne l'histoire de la sensibilité? En tout cas, lorsqu'on ne renonce pas à l'ambition métaphysique de systématiser le savoir, on ne peut repousser d'avance l'entreprise d'ordonner les qualités. S'il est vrai, comme l'objecte M. Paul Janet, que l'intelligence individuelle ne construit pas l'univers *a priori*, et que chacun de nous doit sentir les qualités pour les connaître, il ne s'ensuit pas qu'elles se produisent indéterminément dans la pensée universelle, et que la pensée individuelle elle-même soit à jamais condamnée à les subir sans les comprendre. Le temps, en effet, pour qui n'admet pas le Noumène intemporel de Kant, identique à la Substance de Spinoza, entre comme facteur dans la constitution de toute essence; et, de même que les phases et la durée de l'évolution biologique d'un être sont inscrites dans sa nature, l'ordre d'avènement, non seulement des espèces sensibles, mais encore des idées claires et distinctes par lesquelles la raison ramène à elle le sensible et découvre sa forme dans la « matière » est réglé par une loi fixe de succession. Par suite on méconnaît l'intellectualisme chaque fois qu'on le définit comme s'il tenait le temps pour une illusion, comme s'il immobilisait les choses au lieu d'assigner à chacune une place en même temps qu'un rang, et comme s'il réduisait le devenir à une sorte d'évolution mécanique qui ne serait que le phénomène d'une conservation éternelle. En réalité l'intellectualisme bien compris fait du monde un progrès dialectique, une raison en marche, une pensée dont l'essence implique le mouvement, et dont les démarches, parfois obscures, mais jamais inintelligibles, révèlent graduellement leur intelligibilité.

Si on n'a pas le droit de rejeter l'intellectualisme au nom de l'idée

du devenir, est-il plus légitime de lui opposer la notion de continuité? On sait que, depuis quelques années, le continu paraît avoir repris faveur auprès des philosophes et que notamment M. Fouillée répète volontiers cette formule : « continuité, c'est réalité ». M. Hannequin n'obéit-il pas au même esprit lorsqu'il déclare que le nombre, mode universel de représentation et forme nécessaire d'intelligibilité, n'a pas de prise sur les choses, et que la réalité se définit par « l'acte incessant du changement ou, d'un seul mot, par l'intense et continuelle vie du phénomène? » Enfin M. Remacle, comme M. Bergson, ne fait-il pas du monde une chose en soi qui devient éternellement « sans commencement ni fin ni actualité saisissables »? Au fond, c'est l'ancienne notion de substance que, de tous côtés, on restaure sous le nom de continuité. Le plus souvent on se garde de la rétablir sous son ancienne forme; on n'a pas perdu le souvenir des critiques terribles que lui avaient infligées, non seulement des empiristes tels que Stuart Mill, mais encore des disciples de Kant tels que MM. Renouvier et Lachelier. On ne conçoit donc plus guère la substance comme une entité immuable et transcendante aux phénomènes, car on se rend compte qu'ainsi entendue, elle ne servirait pas de lien entre les faits par cela même qu'elle serait posée en dehors de leur série. Par suite on introduit le devenir dans la substance, et l'on veut que la chose en soi émerge dans les phénomènes, se livre dans leur changement, se meuve en eux et par eux sans interruption et sans lacunes. C'est ce développement ininterrompu, nous dit M. Bergson, que l'intellectualisme méconnaît. Dupe de son goût pour les idées claires, le rationaliste découpe la continuité vivante en phases distinctes et consolide ces phases en choses indépendantes. Posant partout des limites, élevant partout des barrières, il transforme en réalités ces barrières et ces limites; il aperçoit une multiplicité d'êtres discontinus là où il n'existe qu'un être continu et se trouve par suite dans l'impuissance de reconstituer l'unité de l'univers qu'il a brisée. Le reproche n'est pas nouveau; mais, pour être très ancien, il nous semble qu'il n'en est pas plus fondé.

En effet plaçons-nous sur le terrain psychologique, qui est le terrain préféré de nos adversaires. Est-il donc vrai que la continuité apparaisse à la conscience non prévenue et non pervertie comme la réalité fondamentale, et la discontinuité comme l'apparence ultérieure et finalement comme l'illusion? A notre avis, les faits déposent contre une pareille interprétation. C'est le discontinu, non le continu,

qui nous apparaît naturellement comme le concret et le réel. J'ai beau faire, ma représentation, quelle qu'elle soit, se présente toujours à moi comme une synthèse distincte d'autres synthèses réelles ou possibles et comme une synthèse de termes qui, tout en étant solidaires sous tel ou tel point de vue, ne se mêlent jamais au point de se confondre. Sans doute elle est souvent très vague, aux limites indécises; mais cela veut dire simplement qu'elle est mobile, qu'elle n'a pas deux instants de suite exactement les mêmes points d'application, que sans cesse elle laisse tomber certains éléments pour en recueillir de nouveaux. Sans doute encore les termes qu'elle enveloppe ne sont pas toujours distinctement aperçus; mais leur distinction, pour être plutôt sentie que pensée, n'en est pas moins réelle, et en effet on ne comprendrait pas qu'elle se révélât à la conscience réfléchie si elle n'était donnée d'aucune façon à la conscience spontanée. De plus, il est vrai que, si je fixe mon attention sur l'une des données élémentaires qui composaient d'abord ma synthèse représentative, je découvre des données nouvelles qui m'avaient échappé au premier moment; mais il ne suit nullement de là que les données primitives n'aient été distinctes qu'en apparence et par artifice. En m'arrêtant à un élément de ma représentation, je puis d'ordinaire lui substituer un certain nombre d'autres; mais ce sont toujours des phénomènes définis et distincts comme ceux qu'ils remplacent. L'analyse est, à vrai dire, une série de substitutions. Ce n'est pas l'état élémentaire primitivement donné qui, par le progrès analytique de ma représentation, se résout en états élémentaires multiples, ce qui m'autoriserait à ne voir dans le premier état qu'une possibilité pure et simple et, en définitive, une fiction. Non, le premier état est aussi bien un élément que les états multiples que, par un acte ultérieur, j'ai aperçus sous lui. A chaque pas ma pensée se pose sur des éléments, et c'est par un pur sophisme que je considérerais les premiers comme illusoires parce que, sous leur étiquette, j'en ai réalisé de nouveaux et de plus nombreux. A mesure que je descends d'un degré l'échelle de l'analyse, les données sont autres; mais la réalité des dernières n'atteint pas la réalité des précédentes, ne les fait pas tomber au rang d'illusions.

Qu'est-ce donc, pour nous, que la continuité? Elle n'est pas une fiction puisque nous la pensons forcément en contraste avec le discontinu; mais elle n'est qu'une représentation incomplète, ou mieux nous dirons avec Aristote qu'elle est ce qui existe en puissance et

n'existe jamais en acte. Le temps est continu en ce sens que je ne me représente aucune durée effective sans me représenter d'autres durées moindres dont elle serait la synthèse ; l'espace est continu en ce sens que je ne perçois aucune portion de l'étendue sans concevoir la décomposition possible de cette portion en portions plus petites ; toute espèce qualitative est elle-même continue en ce sens qu'entre le doux et l'amer, entre le noir et le blanc, entre l'aigu et le grave, je me représente un nombre indéfini d'états qualitatifs intermédiaires. Partout et toujours le continu, c'est ce qui peut être et n'est pas : l'actuel et le continu s'excluent. Poser le continu comme actuel et réel, c'est contredire la pensée, qui ne connaît qu'en distinguant et en nombrant ; c'est lui opposer une matière étrangère et rebelle, admettre entre elle et le monde un divorce radical. Or, si nous nous élevons un moment au point de vue critique, un pareil divorce est-il intelligible ? De trois choses, l'une : ou la pensée a produit le monde, ou le monde a produit la pensée, ou le monde et la pensée s'expliquent par un principe commun. Si la pensée a produit le monde, il est absurde d'admettre qu'elle lui ait attribué une nature contradictoire avec ses propres lois. Si le monde a produit la pensée, il est non moins absurde de supposer qu'il ait pourvu l'intelligence de déterminations que lui-même ne possédait pas. Enfin, si le monde et la pensée sont les effets corrélatifs d'un principe commun, il est au moins étrange que ce principe ait créé, d'une part une chose constituée de façon à n'être pas intelligible, de l'autre une intelligence condamnée par nature à toujours vouloir comprendre ce qui, par soi, est incompréhensible. Autrefois, quand l'ontologie se trouvait en présence de difficultés semblables, elle invoquait volontiers je ne sais quelle chute de l'intelligible dans le sensible, de l'absolu dans le relatif, du noumène dans le temps. Va-t-on reproduire cet antique artifice, et nous parler maintenant de la chute du sensible dans l'intelligible, du continu indistinct dans le discontinu lié, de l'indétermination essentielle dans les déterminations accidentelles sous lesquelles la réalité nous apparaît ? Qu'on présente l'antithèse en de nouveaux termes et qu'on ramène l'opposition du continu et du discontinu à celle du point de vue théorique et du point de vue pratique, toujours la même objection surgit. Le point de vue pratique est-il une création ex nihilo ? S'est-il produit de lui-même, de sa propre énergie ? La Pensée, pourrait-on dire, vivait d'une vie bienheureuse, en communion parfaite

avec un monde dont elle embrassait d'un seul regard le devenir illimité et la confuse richesse; puis l'Action est intervenue qui, dissipant ces divines ténèbres, a tout distingué et tout ordonné. Ce coup d'état de l'Action, cette violence qu'elle inflige à la pensée ou plutôt au rêve primitif, cette fausse clarté qu'elle projette sur l'indistinction originelle et qui suscite la série d'erreurs systématiques qu'on nomme les sciences : ne sont-ce pas autant de miracles plus difficiles à admettre que les plus invraisemblables miracles des religions positives?

Mais revenons à la psychologie, et demandons-nous si on n'est pas dupe d'une métaphore lorsque, pour exclure toute idée de distinction et de nombre, on affirme que chaque état de conscience réfléchit ceux qui le précèdent et par suite ne s'en isole que par une illégitime abstraction? Ce qui est vrai, c'est qu'un fait intérieur quelconque est déterminé dans sa nature par les faits antécédents; mais cette détermination, conforme à la loi universelle de causalité, ne suppose nullement l'indistinction des phénomènes psychologiques successifs. J'éprouve un vif sentiment d'inquiétude au moment d'ouvrir une lettre qui doit m'annoncer une nouvelle de la plus haute importance; puis, la lettre ouverte et lue, une joie profonde me pénètre. Il est clair que cette joie revêt un caractère particulier qui ne l'aurait point marquée en l'absence de l'inquiétude antécédente : sans cette inquiétude, elle n'aurait pas atteint la même intensité ou manifesté la même qualité. Est-ce à dire qu'elle ne soit pas un phénomène distinct de l'état émotionnel tout à l'heure éprouvé? Tout au contraire, par une intuition spontanée et que n'a altérée aucun artifice d'analyse, je sens très nettement qu'une émotion en a chassé une autre, et que mon état présent ne continue pas mon état antérieur, mais qu'il lui succède et s'en distingue. Dire que le second terme réfléchit le premier, c'est travestir par un symbole spatial d'espèce très particulière, puisqu'on l'emprunte à l'optique, la relation du premier au second. Le dernier fait psychologique ne contient pas ses antécédents, il se borne à témoigner par ce qu'il est de ce qu'ils furent. Il diffère selon qu'ils diffèrent, mais la différence qualitative qu'il manifeste, c'est lui-même, non ses *antécédents en lui*.

Au surplus, si la théorie était vraie selon laquelle nos états de conscience se pénètrent et se fondent sans jamais s'extérioriser les uns par rapport aux autres, comment s'expliquerait-on ces altérations et scissions de la personnalité que la pathologie mentale nous

révèle? Si la solidarité indistincte des phénomènes psychologiques est l'essence même de la vie intérieure, d'où vient que cette solidarité se brise parfois, et que tout un groupe d'états se détache de l'ensemble pour constituer une vie mentale autonome? Mais à quoi bon recourir aux états pathologiques? Même à l'état normal le moi actuel se représente fréquemment le moi passé comme un étranger. Est-ce moi, se dit-on, qui ai pu, il y a vingt ans, accomplir tel acte, prononcer telle parole, écrire telle lettre, sentir ou penser de telle façon? Les états de conscience jadis éprouvés paraissent ne plus retentir dans le présent, n'avoir plus rien de commun avec lui; et qu'il soit possible ou non de fixer le point précis où la rupture s'est accomplie, la conscience accuse spontanément la rupture. La théorie exigerait que la discontinuité apparente de la vie intérieure fût toujours une œuvre artificielle; et c'est ici la continuité qui revêt la forme d'une construction. Il nous faut parfois un grand effort, toute une série d'actes intellectuels pour faire une chaîne continue d'une série d'anneaux dont une moitié péut-être se sépare naturellement de l'autre moitié. Loin d'être toujours une donnée sensible, l'unité de notre moi est souvent une conquête laborieuse de notre entendement, une conquête qui, comme les autres, ne va pas sans violence.

Mais non seulement la théorie se heurte aux cas franchement défavorables que nous nous bornons à signaler; les cas mêmes qui semblent le mieux témoigner en faveur du continu s'expliquent très bien sans elle. En effet la vie psychologique n'est pas unilinéaire et simple, mais multilinéaire et complexe; elle représente un édifice dont la base relativement stable supporte à des hauteurs différentes des matériaux inégalement instables. Pour simplifier, disons que notre vie psychologique comprend deux étages principaux de phénomènes : l'un composé de sensations, d'images, d'émotions, d'idées passagères et accidentelles; l'autre, composé surtout de sensations organiques dont chacune paraît et disparaît, mais dont la masse relativement homogène, subsistant à travers les apparitions et disparitions successives de chacune des innombrables sensations élémentaires qui la constituent, produit l'illusion d'une continuité réelle et réellement aperçue. Un phénomène vient-t-il à se produire dans la région supérieure? Sa distinction s'atténue et sa nouveauté pâlit parce qu'il plonge dans le milieu inférieur où baignaient pour ainsi dire ses antécédents, et que ce milieu offre à la pensée des appa-

rences de continuité qui invitent à méconnaître la discontinuité réalisée au-dessus des bas-fonds de la vie mentale. Dans ces bas-fonds la discontinuité ne se découvre pas — sauf par accident et lorsque l'organisme subit des perturbations plus ou moins graves — en raison de l'effroyable multiplicité et de la mobilité des phénomènes qui y coexistent ou s'y succèdent; et c'est pourquoi, si le psychologue y attache de préférence son regard, il est tout naturel que, par un parti-pris involontaire, il reporte aux sommets lumineux de la vie mentale la confusion et l'indistinction dont ces profondeurs habituellement contemplées lui ont donné l'habitude et le goût. Le vertige mental suscité par l'abîme se retrouve sur la terre ferme, devant les clairs horizons, en présence des objets aux contours précis, sous la grande lumière qui harmonise et distingue à la fois toutes les réalités.

En définitive la psychologie ne justifie pas plus que la critique la formule spinoziste : « omnis determinatio negatio » qui domine toute la philosophie nouvelle et qui, selon M. Delbos, en constitue la profonde vérité. La vérité, selon nous, réside dans la proposition contraire : toute réalité est détermination. Partout où l'on croit découvrir l'indistinct on est dupe de l'illusion qui nous porte à confondre avec lui un ensemble de déterminations trop complexes et trop mobiles pour qu'il nous soit possible de démêler clairement tous les fils de l'inextricable réseau. C'est ce que reconnaît M. Fouillée lui-même, lorsque, malgré ses tendances continuistes, il déclare que ce n'est jamais par défaut, mais en quelque sorte par excès d'intelligibilité que les choses nous semblent inintelligibles. Et M. Fouillée semble bien accorder en plus d'un passage que le nombre fait partie des conditions essentielles d'intelligibilité et de réalité. Entre deux phénomènes successifs, dit-il, tels que la faim à satisfaire et la faim satisfaite on ne peut contester qu'il existe une extériorité réciproque, et, par suite, une distinction numérique; ce qui n'empêche pas M. Fouillée d'écrire, quelques lignes plus bas : « Il est vrai que les nombres sont des artifices pour introduire des divisions dans le continu ». De deux choses l'une cependant : ou la distinction est réelle, ou elle est apparente et artificielle. Que la faim à satisfaire et la faim satisfaite constituent deux états, c'est ce qui ne saurait être à la fois vrai et faux; et s'il est vrai qu'ils constituent deux états, est-ce par exception que ces phénomènes se comptent, ou n'est-ce pas en vertu d'une loi universelle? On ne fait pas au

nombre sa part; une fois qu'il a pénétré la représentation, il l'envahit tout entière : ou il n'est nulle part, ou il est partout. Et si l'on prétend que le nombre s'applique à l'étendue seulement, non à l'esprit, qu'une distinction peut être qualitative et non quantitative, c'est là une prétention qui, pour avoir été produite par Leibniz avant de l'être par M. Bergson, ne nous paraît pas soutenable. Un plaisir et une peine, une saveur amère et une saveur douce, un son grave et un son aigu apparaissent nécessairement comme des termes numériquement distincts : je n'ai nul besoin, pour les nombrer, de les projeter dans l'espace. En réalité l'espace, où l'on voudrait reléguer le nombre, ne le contient que parce qu'il l'a emprunté à l'ordre des qualités. C'est parce que nous peuplons l'espace en nous y représentant des qualités et des groupes de qualités que nous y introduisons du même coup le nombre. Si par abstraction on vidait l'espace de tout apport qualitatif, si, au risque de l'anéantir, on le détachait de toutes les notions qui le déterminent, il se confondrait avec la continuité pure et le nombre n'aurait plus aucune raison d'y apparaître. Le nombre acquiert dans l'étendue une détermination nouvelle et comme une matérialité; mais il ne s'y épuise pas; il gouverne à la fois le monde de la matière et le monde de l'esprit.

D'ailleurs se rend-on bien compte des conséquences de l'hypothèse qui soustrait aux relations numériques le monde psychologique des qualités? Éliminons le nombre de la durée interne, et la prétendue « durée vraie » devient l'absence réelle de durée, se confond avec l'éternité intemporelle des théologiens. En effet si, par nature, les événements se pénètrent, tout est dans tout; le passé et l'avenir résident tout entiers dans le présent. On ne peut dire d'une chose qu'elle devient, car ce serait supposer qu'elle n'était pas, ni surtout qu'elle s'organise, car ce serait supposer que la nature produit une succession de formes. Avec l'idée de succession s'évanouit la notion de simultanéité; car les deux termes ne sont intelligibles que l'un par l'autre, et la simultanéité implique, comme la succession, des parties distinctes, des parties qui s'excluent. Là où fait défaut toute distinction numérique, il n'y a pas plusieurs choses qui coexistent, mais une seule chose. Or si le successif et le simultané ne répondent à rien de réel, c'est le temps qui perd toute réalité; et si le temps n'est qu'une illusion, que devient ce monde sensible auquel on attachait tant de prix? Qu'on le veuille ou non, une doctrine qui écarte la notion de nombre aboutit forcément à l'acosmisme; et, pour avoir

adopté la formule spinoziste : « omnis determinatio negatio », M. Bergson ne peut éviter l'écueil où était venue sombrer la philosophie de Hegel. La chose finie, déterminée, numériquement distincte, enveloppe toujours, disait Hegel, une contradiction; elle ne se pose qu'en s'opposant son antithèse, et n'a de vérité que par la négation qui l'abolit aussitôt qu'elle est produite. A peine ai-je affirmé l'existence d'une chose que la dialectique me découvre l'illusion qui l'affirme, et par suite la refoule dans le néant. Mais s'il en est ainsi, de degré en degré et de moment en moment, à travers la hiérarchie apparente des choses distinctes qui n'apparaissent que pour révéler leur impossibilité d'être, la réalité se trouve concentrée tout entière dans l'infini, dans « ce qui est supérieur à l'essence et à l'intelligence ». Si le monde sensible existe, c'est seulement comme une série ordonnée d'illusions que la pensée traverse pour aboutir à une formule finale qui en proclame la vanité. La pensée consciente survit-elle au moins à la ruine du monde? Il n'y a aucune raison de le croire; car tout l'office de l'esprit est de nier le fini, et toute son essence s'épuise en cet office, de sorte qu'au dernier terme de la dialectique, la réalité véritable une fois atteinte, il n'a plus qu'à disparaître avec les mensonges qu'il a successivement produits et annulés et dont la création et l'annihilation successives constituaient sa vie propre et son histoire. Le principe suprême est donc une réalité infinie et inconsciente; et n'est-ce pas précisément ce principe qu'affirme M. Bergson lorsqu'il pose à l'origine des choses une « perception impersonnelle »? C'est là, semble-t-il, la destinée commune et nécessaire de toutes les doctrines qui méconnaissent le discontinu. Après un détour plus ou moins long, elles viennent finalement se perdre dans la proposition nihiliste du vieux Parménide : « L'être est, le non-être n'est pas; tu ne sortiras jamais de cette pensée ».

Toutefois, lorsque nous présentons ainsi la philosophie nouvelle sous un aspect négatif et destructif, lui rendons-nous justice? Ne se donne-t-elle pas, en effet, comme une construction dans laquelle s'atténueraient ou disparaîtraient les antinomies que n'avait pu résoudre le rationalisme vulgaire? Ne s'attribue-t-elle pas, avec M. Bergson, le mérite de combler ou de réduire l'abîme qui sépare en apparence l'homogène de l'hétérogène, le nécessaire du contingent, l'étendu de l'inétendu? L'avantage, s'il était réel, serait assurément du plus haut prix; mais est-il réel? — Tout d'abord M. Bergson soutient que des changements insensiblement différents

n'ont besoin que d'être contractés par la synthèse perceptive pour accuser une différence notable et manifester une plus grande hétérogénéité. Mais de deux choses l'une, lui répondrons-nous : ou la synthèse perceptive se borne à intensifier l'une des différences qu'elle enveloppe, à renforcer un état faible, et, dans ce cas, elle ne nous fait pas passer de l'homogène à l'hétérogène, d'une qualité à une autre qualité ; ou bien elle introduit quelque chose de vraiment nouveau, d'original, d'irréductible aux qualités élémentaires qu'elle organise, et alors on passe sans doute du même à l'autre, mais, comme on renonce à justifier rationellement la transition, on se borne à la constater purement et simplement, c'est-à-dire qu'on vient échouer sur cette trop fameuse « chimie mentale », qui loin d'être une explication véritable de l'hétérogène, n'est qu'un mot commode par lequel nous déguisons une absence d'explication. — Si nous examinons l'antinomie du nécessaire et du libre, pouvons-nous dire qu'elle soit mieux résolue que la précédente? La nécessité, déclare-t-on, est réelle dans une large mesure, puisqu'il existe une science qui calcule des changements et vérifie ses prévisions; et la contingence ou la liberté n'est pas moins réelle, puisqu'il existe une conscience qui résume et concentre à chaque moment de sa vie propre tout un monde de données hétérogènes objectivement réparties sur un nombre incalculable de moments. Mais il nous semble qu'aucune des deux propositions ne se soutient. Ni la science, qui répond à l'existence diluée, n'a le droit de poser la nécessité, ni la conscience, qui répond à l'existence condensée, n'a le droit de poser la liberté. En effet il ne suffit pas que la réalité se relâche en quelque sorte et prolonge hors de toute mesure connue son rythme d'écoulement pour qu'on soit autorisé à affirmer un rapport de détermination nécessaire entre les différents moments de son évolution; et d'autre part il ne suffit pas que la contraction et la tension qui sont les actes mêmes de la conscience fassent apparaître des données franchement hétérogènes pour que cette hétérogénéité nous garantisse la liberté. L'hétérogène, comme tel, n'est pas le contingent; car, si le déterminisme est le vrai, le monde consiste en un ordre de données hétérogènes qui s'appellent nécessairement les unes les autres. Ni le déterminisme n'est synonyme d'homogénéité apparente ou d'hétérogénéité diffuse et lâche, ni la liberté, d'hétérogénéité consciente et concentrée. — Reste la troisième antinomie, celle de l'étendu et de l'inétendu : M. Bergson ne la lève-t-il pas,

comme tous les philosophes, en sacrifiant l'un des deux termes à réconcilier? Si nous avons bien compris sa pensée d'ailleurs obscure, l'extension est pour lui quelque chose, non de matériel, mais de spirituel, un caractère de nos sensations. Il dit, il est vrai, que nos images sont des choses; mais puisqu'il accorde à l'idéalisme la vérité de son principe, il n'entend pas par là que les images sont étendues et qu'il faut leur attribuer la nature de la matière. Sa vraie pensée est plutôt qu'il n'y a rien de matériel, puisqu'il n'y a rien qui ne soit de même essence que nos représentations, de sorte que, pour lui, la difficulté consiste, non à passer de la matière proprement dite à l'esprit, mais à passer de l'inconscient au conscient. L'univers physique, déclare-t-il, est une sorte de conscience virtuelle qui ne s'actualise que sous des conditions définies. Mais c'est précisément la présence de ces conditions dans une conscience primitivement toute virtuelle qu'il faudrait expliquer. On parle de centres d'action — les organismes — dont l'intérêt vital appelle la conscience à l'être; mais ce sont ces centres qu'on se donne dont on devrait dire pourquoi ils se réalisent. Ils ne sont pas matériels puisque l'extension se réduit à une qualité psychique; et, s'ils sont spirituels, comment se produisent-ils au sein d'une représentation naturellement impersonnelle et indivise? Que d'ailleurs ils soient matériels ou spirituels, l'apparition qu'ils provoquent de la conscience demeure toujours un miracle. Matériels, ils n'expliquent ni la conscience, ni l'esprit, même inconscient; spirituels, ils se donnent un attribut que rien n'annonçait, car qu'est-ce qui prouve qu'une réalité indéterminée et inconsciente doive, en se déterminant, devenir consciente? De toute façon, M. Bergson se borne à constater la conscience sans l'expliquer, et sa théorie nous rappelle la doctrine analogue que Spencer expose dans ses *Principes de Psychologie*, lorsqu'il s'efforce de passer de l'inconscient au conscient, du réflexe au mental. La conscience, disait Spencer, se produit lorsque la complexité de l'organisme, déterminant des directions d'activité très diverses et souvent opposées, rend utile la présence de cette lumière surajoutée. Suffit-il donc, demanderons-nous à M. Bergson comme à Spencer, qu'une chose soit utile pour qu'elle se réalise? Et si l'on reconnaît qu'il en est ainsi, ne faut-il pas avoir le courage d'avouer qu'on justifie le rationalisme téléologique?

Concluons en quelques mots. Si nos objections sont fondées, la philosophie nouvelle représente, non un progrès, mais un recul de

la spéculation philosophique. Elle détruit et ne crée pas; elle renverse la législation de l'entendement dont elle ne prouve pas qu'elle puisse se passer; elle attribue nos catégories scientifiques, et notamment celle du nombre, à des besoins pratiques dont nous ne savons ni pourquoi ils naissent ni de quelle façon le point de vue de l'utile qu'ils suscitent peut se maintenir en conflit avec le point de vue intellectuel du vrai. Elle n'apporte nulle part une clarté nouvelle, et elle introduit presque partout de nouvelles obscurités. Elle obtient cependant un grand succès, qui est dû en partie au merveilleux talent de son interprète le plus original, mais surtout à son accord avec quelques-unes des aspirations les plus profondes de la société contemporaine. La génération précédente a vécu intellectuellement d'idées précises et parfois étroites; la génération actuelle mesure le degré de vérité d'une conception au degré où elle s'éloigne de l'idéal scientifique et logique. De là un mysticisme singulier qui se définit entièrement par une virtualité psychique et qui refuse obstinément de passer à l'acte, de se rendre saisissable dans quelque credo positif. De là encore une littérature qui, de l'aveu d'un jeune écrivain, considère comme un indice de sénilité le goût des vérités éternelles et qui, par parti-pris, ne s'attache qu'aux « fuyances » de la pensée. La philosophie de M. Bergson est donc bien de ce temps; elle vient à son heure dans une dialectique sociale, et l'on pourrait, semble-t-il, la définir sans injustice comme l'expression métaphysique des deux principales formes de notre « inquiétude », le mysticisme et l'impressionnisme. Saluons-la comme une œuvre géniale dont on doit souhaiter qu'elle rencontre de nombreux admirateurs, et pas un disciple.

JACOB.

LES LOIS SOCIALES

(*Suite* [1].)

II

Opposition.

Théoriquement, l'aspect-répétition des phénomènes est le plus important à considérer. Mais leur aspect-opposition, pratiquement, au point de vue des applications de la science, présente un intérêt majeur. Et jusqu'ici, depuis Aristote, il n'a cessé d'être sinon tout à fait méconnu, du moins confondu dans le pêle-mêle des différences quelconques.

Ici, comme plus haut, nous dirons que le progrès des sciences a consisté à remplacer de vaines, superficielles et grossières oppositions en petit nombre, aperçues ou imaginées tout d'abord, par des oppositions subtiles et profondes, innombrables, péniblement découvertes, et à remplacer des oppositions extérieures par des oppositions intérieures au sujet considéré. Il a consisté aussi, ajouterons-nous de même, à dissiper des dyssymétries ou des asymétries apparentes et à leur substituer beaucoup de dyssymétries ou d'asymétries cachées et plus instructives.

Cherchons les oppositions dans le ciel étoilé. Le jour et la nuit, et d'abord le ciel et la terre, ont commencé par faire antithèse, et les cosmogonies religieuses, les embryons de l'astronomie et de la géologie naissantes ou aspirant à naître, ont vécu de cela. Puis des oppositions plus vraies, mais encore mal comprises ou toutes subjectives ou superficielles, ont apparu : le zénith et le nadir, ce qui n'est que l'antithèse du haut et du bas poussée à bout, — les quatre points cardinaux opposés deux par deux, — l'hiver et l'été, le prin-

1. Voir le n° de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier 1898.

temps et l'automne, le matin et le soir, midi et minuit, le premier et le dernier quartier de la lune, etc. Toutes ces oppositions ont été conservées, il est vrai, par la science grandissante, mais en perdant beaucoup de leur importance et de leur signification primitives. L'ouest, pour les sauvages, n'est pas, comme pour nous, une orientation toute relative à notre position en regardant l'étoile dite polaire; l'ouest, pour eux, est le lieu de la félicité posthume, du séjour éternel des âmes; pour d'autres, c'est l'est. De là, l'orientation rituelle des temples et des tombeaux. Le premier et le dernier quartier de la lune, pour nous, n'ont assurément pas le sens imaginaire et si considérable que leur attribue la superstition des agriculteurs primitifs, et encore celle de nos paysans. La *nouvelle lune*, suivant ceux-ci, a la vertu de faire pousser rapidement, et la *vieille lune* d'empêcher de croître tout ce qu'on plante à l'une ou à l'autre de ces deux phases lunaires. C'est un vestige de la distinction antithétique des jours fastes et néfastes.

Ces oppositions ont donc été conservées, mais à titre superficiel et conventionnel. D'autres ont été supprimées : par exemple, celles du céleste et du terrestre, du soleil et de la lune, et l'importance de celles-ci comme de celles-là, a passé à d'autres qui sont tout autrement profondes. D'abord, la découverte de la nature elliptique, parabolique ou hyperbolique des courbes décrites par les astres, planètes ou comètes, a permis d'apercevoir la parfaite symétrie des deux moitiés de chacune de ces courbes aux deux côtés du grand axe. (Je dis *parfaite*, sauf les perturbations, qui sont de mutuelles répétitions de ces courbes les unes par les autres dans l'intérieur d'un même système.) En outre, on a aperçu que les ellipticités planétaires allaient croissant et décroissant alternativement, avec une grande régularité, par des oscillations autour d'une position d'équilibre. — Enfin, l'antithèse astronomique profonde, universelle, continue, fondement de tout le reste, c'est celle de l'égalité entre l'attraction que chaque masse ou molécule subit et celle qu'elle exerce. Chacune d'elles est aussi attirée qu'attirante, et c'est là une des plus belles illustrations de la loi mécanique de l'opposition universelle, qu'on appelle la loi de l'action égale et contraire à la réaction.

La physique et la chimie, comme l'astronomie, ont débuté par des pseudo-contraires. Les *quatre éléments* conçus par les premiers physiciens s'opposaient deux à deux : l'eau et le feu, l'air et la terre. On imaginait entre certaines substances des antipathies innées. Des

idées plus saines sur la nature vraie des oppositions physiques et chimiques se sont fait jour quand on a découvert le caractère en quelque sorte opposé des bases et des acides, surtout des électricités de nom contraire, ainsi que la polarité lumineuse. L'idée de polarité, qui a joué un si grand rôle dans les théories physico-chimiques, a marqué un progrès immense sur les conceptions antérieures, jusqu'à ce qu'elle-même ait été expliquée par la notion des ondulations dans lesquelles on l'a résolue ou on est en voie de la résoudre. De même que la lumière, la chaleur, l'électricité apparaissent comme des propagations sphériques ou linéaires de vibrations infinitésimales et infiniment rapides, la combinaison chimique tend à être considérée comme un enchevêtrement d'ondes harmonieusement unies : mais ici nous touchons au domaine de l'*adaptation*. Il n'est pas jusqu'à l'attraction qu'on n'ait souvent expliquée par des poussées de vibrations éthérées. Quoi qu'il en soit, il n'en est pas moins certain que les gravitations elliptiques des astres, aux dimensions près, sont comparables aux ondes physiques, va-et-vient de molécules suivant des ellipses très allongées, et qu'ici comme là il y a rythme ondulatoire. Nous voyons, en somme, combien, par le progrès des sciences, le champ de l'opposition s'est étendu et approfondi, et qu'à de vagues oppositions *qualitatives* se sont substituées des oppositions *quantitatives*, précises et rythmées, tissu de la toile du monde. La merveilleuse symétrie des formes cristallines propres à chaque substance chimique est la traduction graphique, l'expression visuelle de ces oppositions rythmiques des mouvements innombrables qui la constituent. Et n'est-ce pas aussi à cette rythmicité des mouvements intérieurs des corps qu'il faut peut-être demander l'explication ultime de la loi de Mendeleef qui nous montre les groupes de substances comme formant autant de gammes superposées et périodiquement répétées, clavier auquel manquent çà et là quelques touches, que nous découvrons de temps en temps?

Mais, en même temps que l'évolution des sciences physiques faisait découvrir des oppositions et des symétries plus profondes, plus nettes, plus explicatives, elle révélait aussi des asymétries, des arythmies, des *inoppositions* plus importantes. Elle montrait, par exemple, qu'il n'y a pas, dans le système solaire, de corps planétaire qui rétrograde, qui aille en sens directement inverse du sens général; il n'y a d'exception que pour certains satellites. La configuration des nébuleuses que découvrent nos télescopes est souvent dyssymétrique.

Nous n'avons pas la moindre raison de penser qu'il y ait symétrie entre l'évolution et la dissolution d'un système solaire, si dissolution il y a, ni entre la formation des couches géologiques successives d'une planète et son morcellement final, si l'on adopte à cet égard les idées de M. Stanislas Meunier. La dissémination des astres dans le ciel reste, après comme avant les progrès de l'astronomie, ce qu'il y a de plus pittoresque et de plus capricieux. Ou plutôt le sublime désordre de ce spectacle apparaît d'autant plus frappant, d'autant plus profond, qu'on a fait plus de progrès dans la connaissance des forces équilibrées, symétriquement opposées, qui semblent constituer tout cela. — Quel astronome à présent rêverait, comme les anciens, une *anti-terre*, un *antichton*, où tout serait inverse du terrestre? — A mesure que la géographie de notre planète nous est mieux connue, nous sommes davantage frappés de l'absence de toute symétrie dans la configuration des continents et des chaînes de montagnes, et le *réseau pentagonal* d'Élie de Beaumont ne séduit plus personne. Les progrès de la cristallographie même ont fait remarquer des dyssymétries d'abord inaperçues, et dont l'importance a été mise en relief par les travaux de Pasteur... Mais je ne puis qu'indiquer ce sujet.

Dans le monde vivant, les grosses ou apparentes oppositions — la vie et la mort, la jeunesse et la vieillesse — ont été les premières saisies, et celles que je viens de citer ont été une des plus anciennes similitudes constatées entre les animaux et les plantes, rudiment d'une biologie générale. Il n'a pas été possible non plus de ne pas remarquer la symétrie des formes vivantes, si frappante et si étrange par son universalité. Mais on a imaginé une foule d'oppositions vivantes sans réalité ou sans valeur. Parmi celles-ci, on peut ranger les anges et les démons, puisqu'ils sont conçus, les uns et les autres, comme des espèces d'animaux supérieurs. Pareillement, pour le sauvage, et parfois pour l'illettré de nos jours même, la grande opposition vivante est celle des êtres bons ou mauvais à manger, des plantes alimentaires et vénéneuses, des animaux utiles et nuisibles. C'est là une opposition subjectivement vraie, mais imaginaire en tant qu'elle est objectivée, comme elle l'est instinctivement par l'ignorant de toutes races. — Les médecins ont longtemps conçu la maladie et la santé comme deux états précisément contraires, et les causes de la maladie comme précisément inverses de celles de la santé. L'erreur homéopathique, au fond, est née de cette illusion. La maladie

et la santé, ainsi conçues, sont des entités verbales, que les progrès de la physiologie ont dissipées. La déviation pathologique rentre dans le fonctionnement physiologique, elle ne lui est pas opposée. — La dissolution individuelle a été aussi regardée comme l'inverse de l'évolution, la vieillesse comme une enfance retournée. Ce point de vue n'a pu être décidément éliminé qu'après que l'embryologie a fait connaître la traversée d'une série de formes ancestrales qui, évidemment, n'ont rien d'inversement analogue dans les phases du déclin sénile.

Longtemps après que les sciences de la vie ont commencé à se constituer, les physiologistes ont encore imaginé une opposition, factice autant que savante, entre l'animalité et la végétation : à leurs yeux, la respiration animale était précisément l'inverse de la respiration végétale et détruisait ce que celle-ci avait produit, la combinaison de l'oxygène et du carbone. La physiologie comparée, par Claude Bernard et d'autres, a démontré le caractère superficiel de cette inversion et l'unité fondamentale de la vie dans les deux règnes, non pas opposés mais divergents. En revanche, à ces oppositions fausses ou vagues de groupes d'êtres à groupes d'êtres, d'êtres à êtres, ou, dans un même être, d'entités à entités, le progrès du savoir a substitué, dans l'intimité des tissus, d'innombrables, d'infinitésimales oppositions très réelles : celles de l'oxydation et de la désoxydation de chaque cellule, du gain et de la dépense de force. Ici encore c'est sous la forme du rythme bien plus que de la lutte que l'opposition est apparue fondamentale et féconde.

Mais, en même temps, se sont fait jour des dyssymétries nouvelles et plus cachées : et, pour n'en citer qu'un exemple, l'étude des fonctions du cerveau, en permettant de localiser la faculté du langage dans l'hémisphère gauche, a établi une dyssymétrie fonctionnelle des plus importantes entre les deux moitiés du cerveau. Ce n'est pas le seul cas où la symétrie de forme existante entre les organes correspondants des deux côtés du corps, la main droite et la main gauche, l'œil droit et l'œil gauche, etc., s'est trouvée recouvrir la dyssymétrie ou l'asymétrie profonde de leur rôle. En outre, comme je le disais plus haut, l'idée théorique, fort ancienne, et en apparence spécieuse, que la dissolution des êtres vivants, des types vivants, doit être précisément l'opposé de leurs évolutions, a dû disparaître devant les progrès de l'observation. Et cette absence de symétrie entre ces deux versants de la vie, sa montée et sa descente, soit dans

les individus, soit dans les espèces, a un grand sens : elle tend à prouver que la vie n'est pas un simple jeu, une balançoire de forces pour ainsi dire, mais une marche en avant, et que l'idée de progrès n'est pas un vain mot. Elle tend à faire considérer l'opposition des phénomènes, leurs symétries, leurs luttes et aussi bien leur rythme, et pareillement leur répétition, comme de simples instruments du progrès, des *moyens termes*.

La sociologie donne lieu à des considérations analogues. A l'origine, car, à certains égards, elle est fort ancienne, elle a débuté par être une mythologie ; et, mythologiquement, elle s'est complue à tout expliquer en histoire par des luttes fantastiques, par des guerres imaginaires autant que gigantesques entre des dieux bons et des dieux mauvais, des dieux de la lumière et des dieux de la nuit, des héros et des monstres. Les métaphysiques, non moins que les mythologies, ont abusé des combats; elles ont imaginé aussi des oppositions de séries, directes et rétrogrades, des développements de l'humanité en un sens suivis de développements en sens inverse. Sur ce point Platon et les philosophes hindous se donnent la main. Hegel, avec ses ambitieuses généralisations, avec son groupement de peuples sous la bannière d'Idées antagonistes, Cousin, avec son antithèse imaginaire entre l'Orient-infini et la Grèce-finie, sont aussi d'excellents spécimens des antinomies sociologiques du passé. Tout cela est dissipé, on ne daigne plus même opposer maintenant — surtout depuis la stupéfiante européanisation du Japon en quelques années — la prétendue immutabilité innée des Asiatiques à la prétendue progressivité innée des Européens.

Les économistes ont déjà rendu un signalé service à la science sociale en substituant à la guerre comme clef de l'histoire la concurrence, sorte de guerre non seulement adoucie et atténuée, mais à la fois rapetissée et multipliée. Enfin, si l'on adopte notre manière de voir, c'est une concurrence de désirs et de croyances qu'il faut considérer au fond de ce que les économistes appellent la concurrence des consommateurs ou celle des co-producteurs, et, généralisant cette lutte, l'étendant à toutes les formes linguistiques, religieuses, politiques, artistiques, morales, aussi bien qu'industrielles, de la vie sociale, on verra que la *vraie opposition sociale élémentaire* doit être cherchée au sein même de chaque individu social, toutes les fois qu'il *hésite* entre adopter ou rejeter un modèle nouveau qui s'offre à lui, une nouvelle locution, un nouveau site, une nouvelle

idée, une nouvelle école d'art, une nouvelle conduite. Cette hésitation, cette petite bataille interne, qui se reproduit à millions d'exemplaires à chaque moment de la vie d'un peuple, est l'opposition infinitésimale et infiniment féconde de l'histoire; elle introduit en sociologie une révolution tranquille et profonde.

Et, en même temps, dans cette même manière de voir, le caractère simplement auxiliaire et subordonné de l'opposition sociale, même sous sa forme psychologique, est révélé par la mise en évidence de beaucoup d'asymétries ou de dyssymétries qui n'apparaissent pas tout d'abord. J'ai dû, et cette distinction n'a guère trouvé de contradicteurs, distinguer entre le *réversible* et l'*irréversible*, en tout ordre de faits sociaux, et il s'est trouvé que l'irréversible était toujours ce qu'il y avait de majeur : par exemple la série des découvertes de la science ou de l'industrie. On a vu aussi s'accentuer, par le fait même de ces oppositions psychologiques innombrables dont la vie de tout individu social se compose, son originalité individuelle, son génie propre, qui ne s'oppose à rien, et dont ce qu'on appelle le génie d'un peuple, ou, si l'on aime mieux, le génie d'une langue, le génie d'une religion, est l'expression collective et abréviative. On a vu aussi s'entretenir, par le jeu même de ces petites oppositions infinitésimales dont je viens de parler, le côté esthétique de la vie sociale, par lequel elle n'est comparable ni opposable à rien.

Mais ce n'est là qu'un sommaire coup d'œil et très incomplet; il importe d'entrer plus intimement dans ce sujet si peu exploré et qui mérite de l'être. Entendons-nous bien, en premier lieu, sur les divers sens de ce mot : Opposition. Dans mon livre sur l'*Opposition universelle* j'ai proposé une définition et une classification auxquelles je me permets de renvoyer. Résumons-les rapidement à notre point de vue actuel. L'opposition est conçue à tort, vulgairement, comme un maximum de différence. Elle est, en réalité, une espèce très singulière de répétition, celle de deux choses semblables qui sont propres à s'entre-détruire en vertu de leur similitude même. Les opposés, les contraires, forment donc toujours un couple, une dualité, et ils sont opposables non pas en tant qu'êtres ou groupes d'êtres, choses toujours dissemblables et *sui generis* par quelque côté, non pas même en tant qu'*états* d'un même être ou d'êtres différents, mais en tant que *tendances*, en tant que *forces*; car, si on regarde certaines formes ou certains états comme opposés, le concave et le convexe, le plaisir et la douleur, le froid et le chaud, c'est

à raison de la contrariété réelle ou supposée des forces par lesquelles ces états ont été produits. Déjà nous voyons par là qu'on doit éliminer dès le début, comme autant de pseudo-oppositions, toutes les antithèses des mythologies ou des philosophies de l'histoire qui se fondent sur de prétendues contrariétés *de nature*, entre deux peuples, entre deux races, entre deux formes de gouvernement, la république et la monarchie par exemple (voir à cet égard certains hégéliens), entre l'occident et l'orient, entre deux religions, la chrétienté et l'islam, entre deux familles de langues innées, langues sémitiques et langues indo-européennes. Ce sont là des contrastes accidentellement et partiellement vrais si l'on envisage les côtés par lesquels les choses dont il s'agit, dans certaines circonstances plus ou moins passagères, nient et affirment la même idée, désirent et repoussent le même but, mais ce sont des contrastes chimériques si, comme semblent le croire beaucoup d'anciens philosophes, l'antipathie de ces choses les unes à l'égard des autres est jugée essentielle, absolue, innée.

Toute opposition vraie implique donc un rapport entre deux forces, deux tendances, deux *directions*. Mais les phénomènes par lesquels ces deux forces se réalisent peuvent être de deux sortes : qualitatifs ou quantitatifs, c'est-à-dire formés de phases hétérogènes ou de phases homogènes. Une série de phases hétérogènes est une évolution quelconque, qui peut être toujours conçue (à tort ou à raison) comme réversible, comme susceptible de rétrograder suivant un chemin précisément inverse. Par exemple, d'un morceau de bois un chimiste, moyennant une série d'opérations chimiques, finira par extraire de l'eau-de-vie, ce qui ne veut pas dire que, par une série d'opérations inverses, il sera possible de reconstituer le morceau de bois; mais si ce n'est pas possible, c'est au moins imaginable. Tel est le rêve d'anciens philosophes en ce qui concerne les transformations de l'humanité. Une série de phases homogènes est cette évolution d'un genre spécial qu'on appelle augmentation ou diminution, croissance ou décroissance, hausse ou baisse. Il n'est pas nécessaire d'insister pour faire remarquer combien à mesure que la science sociale se développe avec la civilisation, les oppositions précises et mesurables de cet ordre vont se révélant et se multipliant, sous la forme du cours de la Bourse, des diagrammes statistiques où la hausse et la baisse de telle ou telle valeur, la hausse et la baisse de tel ou tel genre de criminalité, du suicide, de la natalité, de la matrimo-

nialité, de la prévoyance mesurée par les livrets des caisses d'épargne ou les assurances, etc., s'enregistrent en courbes ondulatoires.

Je viens de distinguer les oppositions de série (évolution et contre-évolution) et les oppositions de degré (augmentation et diminution). Une catégorie bien plus importante encore à considérer est celle des oppositions *de signe*, ou des oppositions *diamétrales*, si l'on aime mieux. Bien que celles-ci soient souvent confondues avec les précédentes dans la langue mathémathique, où *moins* et *plus* symbolisent aussi bien le contraste du *positif* et du *négatif* que celui de l'augmentation et de la diminution, il n'en est pas moins vrai que l'accroissement ou le décroissement alternatifs d'une même force dirigée dans un sens constituent une opposition tout autre que celle de deux forces dont l'une est dirigée de A à B, l'autre de B à A, toutes deux sur la même ligne droite. De même, l'opposition entre l'accroissement et le décroissement d'une créance ne doit pas se confondre avec celle de cette créance et d'une dette égale; le plus ou le moins de penchant au vol et à la malfaisance, dans une société, est autre chose que l'antithèse entre ce penchant et le penchant à la donation et à la bienfaisance. Pour donner tout de suite l'explication psychologique de ces contrastes sociaux et de beaucoup d'autres, disons que l'augmentation, puis la diminution de notre croyance *affirmative* en une idée, religieuse ou scientifique, juridique ou politique, est toute autre chose que notre affirmation puis notre négation de cette même idée, et que l'augmentation puis la diminution de notre désir d'un objet, par exemple de notre amour d'une femme, est tout autre chose que notre désir puis notre répulsion de ce même objet, notre amour puis notre haine de cette femme. Il est vraiment curieux de constater que ces quantités subjectives, croyance et désir, comportent deux signes opposés, l'un positif, l'autre négatif, et qu'en cela elles sont tout à fait comparables aux quantités objectives, aux forces mécaniques dirigées en sens inverse sur une même ligne droite. L'espace est ainsi constitué qu'il comporte une infinité de couples de directions opposées l'une à l'autre, et notre conscience est ainsi constituée qu'elle comporte une infinité d'affirmations opposées à des négations, une infinité de désirs opposés à des répulsions, et ayant précisément le même objet. Sans cette double singularité, dont la coïncidence est singulière, l'Univers ne connaîtrait point la guerre et la discorde, et tout le côté tragique de la destinée serait aussi inconcevable qu'impossible.

Remarque essentielle. Les oppositions quelles qu'elles soient, de *séries*, de *degrés* ou de *signes*, peuvent avoir lieu entre des termes réalisés soit dans un même être (une même molécule, un même organisme, un même *moi*), soit dans deux êtres différents (deux molécules ou deux masses, deux organismes, deux consciences humaines). Mais il importe de bien distinguer ces deux cas. Cela importe d'abord au point de vue d'une autre distinction non moins essentielle et qui consiste à ne pas confondre le cas où les termes sont simultanés et celui où ils sont successifs. Dans le premier cas, il y a choc, lutte, équilibre; dans le second cas, il y a alternance, rythme. Dans le premier cas il y a toujours destruction et perte de force; dans le second, non. Or, quand elles se produisent dans le sein de deux êtres différents, les oppositions quelconques, qu'elles soient de séries, de degrés ou de signes, peuvent être simultanées ou successives, luttes ou rythmes; mais, quand leurs termes appartiennent à un même être, à un même corps ou à un même moi, elles ne peuvent être simultanées aussi bien que successives, que si elles sont des oppositions de signes. Quant aux oppositions de séries et de degrés, dans cette hypothèse, elles ne comportent que des termes successifs, alternatifs. Par exemple, il ne se peut que la vitesse d'un mobile dans une même direction donnée augmente et diminue à la fois, ce n'est possible que successivement, mais il se peut qu'il soit animé à la fois de deux tendances à se diriger en deux sens contraires : c'est le cas de l'équilibre, symbolisé souvent par la symétrie de formes opposées, notamment dans les cristaux. Pareillement, il ne se peut que l'amour d'un homme pour une femme soit tout à la fois en train d'augmenter et de diminuer, cela n'est possible qu'alternativement, mais il se peut qu'il aime à la fois et haïsse cette même femme, antinomie du cœur réalisée par tant de crimes passionnels. Il ne se peut que la foi religieuse d'un homme aille à la fois en s'accroissant et en décroissant, cela n'est possible que successivement, mais il se peut qu'il porte à la fois dans sa pensée, sans s'en douter le plus souvent, l'affirmation énergique et la négation implicite non moins énergique de certains dogmes, telle croyance chrétienne et tel préjugé mondain ou politique qui la nie. Enfin, il ne se peut évidemment que la même molécule passe à la fois par une certaine série de transformations chimiques et par la transformation inverse, ni que le même homme perçoive à la fois en deux sens opposés la même série d'états psychologiques, cela

n'est possible que successivement. Au contraire, rien n'est plus habituel que de voir à la fois, dans un système de corps, astronomiques ou autres, un corps qui va de l'aphélie au périhélie pendant qu'un autre corps va du périhélie à l'aphélie, ou un corps qui s'accélère pendant qu'un autre se ralentit, ou qui s'échauffe pendant qu'un autre se refroidit; et rien n'est plus ordinaire que de voir dans une société une personne dont l'ambition ou la foi grandit pendant que cette même ambition ou cette même foi décline chez une autre, ou bien une personne qui, faisant un voyage circulaire, traverse une certaine série de sensations visuelles, pendant qu'une autre personne suivant l'itinéraire inverse, parcourt inversement cette même gamme sensationnelle.

La discussion de chacune des espèces d'oppositions distinguées de la sorte nous entraînerait trop loin. Bornons-nous à quelques considérations générales. D'abord, s'il y a des *oppositions extérieures* (appelons ainsi les oppositions de tendances entre plusieurs êtres, entre plusieurs hommes), elles ne sont rendues possibles que parce qu'il y a ou qu'il peut y avoir des *oppositions internes* (entre tendances différentes d'un même être, d'un même homme). Ceci s'applique aux oppositions de séries et degrés comme aux oppositions de signes, mais surtout à ces dernières. S'il y a des hommes ou des groupes d'hommes qui évoluent dans tel sens pendant que d'autres hommes ou d'autres groupes d'hommes évoluent en sens inverse, du naturalisme à l'idéalisme en fait d'art, par exemple, ou de l'idéalisme au naturalisme, — du régime aristocratique au régime démocratique ou de la démocratie à l'aristocratie, etc. — c'est que chaque homme peut évoluer et contre-évoluer de la sorte. S'il y a des peuples et des classes où la foi religieuse grandit pendant que, chez d'autres peuples ou d'autres classes, elle décline, c'est parce que la conscience de chaque homme comporte les accroissements ou les décroissements d'intensité de la croyance. S'il y a enfin des partis politiques ou des sectes religieuses qui affirment et qui désirent précisément ce que d'autres partis et d'autres sectes repoussent, c'est parce que l'esprit et le cœur de chaque homme sont susceptibles de contenir le *oui* et le *non*, le pour et le contre, à propos d'une même idée ou d'un même dessein. Par là je suis loin de vouloir identifier les *luttes extérieures* avec les *luttes internes*. En un sens elles sont incompatibles; en effet, c'est seulement quand la lutte interne a pris fin, quand l'individu, après avoir été tiraillé

entre des influences contradictoires, a fait son choix, a adopté telle opinion ou telle résolution, plutôt que telle autre, c'est quand il a fait ainsi la paix en soi-même que la guerre devient possible entre lui et les individus qui ont fait un choix opposé. Mais, pour que la guerre éclate, cela ne suffit pas. Il faut en outre que cet individu sache que les autres individus ont choisi le contraire de ce qu'il a choisi. Sans cela l'opposition extérieure des contraires simultanés, aussi bien que successifs, serait comme n'existant pas et ne présenterait en rien les caractères d'une lutte extérieure, qui la rend réellement efficace. Pour qu'il y ait guerre religieuse, ou lutte religieuse, il faut que chaque fidèle d'un culte sache que les fidèles de tel autre culte nient précisément ce qu'il affirme, et il faut que cette négation — non pas adoptée imitativement, mais au contraire repoussée par lui — se juxtapose dans sa conscience à sa propre affirmation dont elle redouble l'intensité. Pour qu'il y ait lutte politique entre deux classes, il faut que chaque individu de l'une d'elles ait conscience des aspirations de l'autre et de ce qu'elles présentent de contradictoire aux siennes. Pour qu'il y ait concurrence économique, par exemple entre des candidats à l'achat d'une maison, il faut que chacun d'eux sache que sa volonté d'avoir cet immeuble est contrecarrée par ses compétiteurs, qui veulent qu'il ne l'ait pas. Et il veut d'autant plus l'avoir qu'il sait que ceux-ci ne veulent pas qu'il l'ait. Sans cette condition, la concurrence par elle-même est stérile, et les économistes ont eu le tort ici de ne pas distinguer assez nettement le cas où il y a, et celui où il n'y a pas, chez les concurrents, conscience de leur concurrence, et la mesure très variable de cette conscience, les degrés infinis qui la séparent de l'inconscience complète.

Voilà pourquoi j'avais raison de dire tout à l'heure qu'il faut chercher l'opposition sociale élémentaire, non pas, comme on pourrait le croire à première vue, dans le rapport de deux individus qui se contredisent ou se contrarient, mais bien dans les duels logiques et téléologiques, dans les combats singuliers de thèses et d'antithèses, de vouloirs et de *nouloirs*, dont la conscience de l'individu social est le théâtre. On pourra, il est vrai, me demander : En quoi donc l'opposition simplement psychologique diffère-t-elle de l'opposition sociale? Elle en diffère par sa cause et surtout par ses effets. Par sa cause : un solitaire reçoit de ses sens deux perceptions en apparence contradictoires, il hésite entre deux jugements sensitifs, l'un qui lui

dit que cette tache là-bas est un lac, l'autre qui lui dit le contraire ; voilà une opposition interne dont l'origine est toute psychologique, et le cas est infiniment rare. On peut affirmer sans crainte de se tromper que tous les doutes, toutes les hésitations dont souffre l'homme le plus isolé, né dans la plus sauvage des tribus, sont dus à la rencontre en lui-même ou bien de deux rayons d'exemples, qui sont venus interférer dans son cerveau, ou bien d'un rayon d'exemples qui s'est croisé avec une perception des sens. En écrivant, j'hésite souvent entre deux locutions synonymes, dont chacune se présente comme préférable à l'autre dans la circonstance donnée : ici ce sont deux rayons imitatifs qui ont interféré en moi; j'entends par là les deux séries d'hommes qui à partir du premier inventeur de l'un de ces mots et du premier inventeur de l'autre, sont venus aboutir à moi. Car j'ai appris chacun de ces mots d'un individu qui l'a appris d'un autre, et ainsi de suite en remontant jusqu'au premier qui l'a prononcé. (C'est là ce que j'appelle un *rayon imitatif*; la totalité de rayons de ce genre qui s'échappent d'un inventeur, d'un initiateur, d'un novateur quelconque, dont l'exemple s'est propagé, est ce que j'appelle un *rayonnement* imitatif. La vie sociale se compose d'un entre-croisement touffu de rayonnements de ce genre, entre lesquels les interférences sont innombrables.) Autres exemples : Je suis juge et j'hésite entre une opinion qui se fonde sur une série d'arrêts conformes à l'avis émis par tel auteur, Marcadé ou Demolombe, et une opinion opposée qui s'appuie sur une autre série d'arrêts émanant de tel autre commentateur; encore une interférence de deux rayons imitatifs. De même quand, pour éclairer mon appartement, j'hésite entre le gaz et l'électricité. Mais, quand un jeune paysan, devant un coucher de soleil, ne sait s'il doit croire la parole de son maître d'école qui lui assure que la chute du jour est due à un mouvement de la terre et non du soleil, ou le témoignage de ses sens qui lui dit le contraire, dans ce cas il n'y a qu'un seul rayon imitatif, qui, par son maître d'école, le rattache à Galilée. N'importe, cela suffit pour que son hésitation, son opposition interne et individuelle, soit sociale par sa cause.

Mais c'est surtout par ses effets ou plutôt par son inefficacité que l'opposition simplement individuelle diffère de l'opposition sociale élémentaire, qui est cependant individuelle aussi. Quelquefois l'hésitation de l'individu reste renfermée en lui, ne se propage ni ne tend à se propager imitativement chez ses proches; dans ce cas, le phé-

nomène reste purement individuel. Mais, le plus souvent, le doute même est contagieux presque autant que la foi, et toute personne qui, dans un milieu fervent par exemple, devient sceptique, ne tarde pas à être le foyer d'un scepticisme rayonnant autour d'elle : peut-on nier alors le caractère social de l'état de lutte interne qui est propre à chacun des individus de ce groupe?

Mais envisageons la question d'une manière encore plus générale. Quand l'individu prend conscience de la contradiction qui existe entre un de ses jugements, ou de ses desseins, ou de ses idées, ou de ses habitudes — dogme, tournure de phrase, procédé industriel, espèce d'arme ou d'outil, etc. — et un jugement ou un dessein, une idée ou une habitude, d'un autre homme ou d'autres hommes, il arrive de trois choses l'une. Ou bien il se laisse influencer complètement dans le sens d'autrui, il abandonne brusquement sa manière propre de penser et d'agir, et dans ce cas il n'y a pas de lutte interne, il y a eu victoire sans combat, ce n'est qu'un des continuels phénomènes d'imitation dont la vie sociale est faite. Ou bien l'individu ne subit qu'à demi l'influence d'autrui, c'est le cas que nous venons de considérer plus haut, et le choc alors est suivi d'un amoindrissement de sa force plus ou moins entravée et paralysée. On bien il réagit contre l'idée ou l'habitude étrangère, contre la croyance ou la volonté qui le heurte, et affirme ou veut d'autant plus énergiquement ce qu'il affirmait et voulait déjà. Mais, dans ce dernier cas même, où il tend toutes les énergies de sa conviction ou de sa passion pour repousser l'exemple d'autrui, il y a en lui un trouble, une lutte intime, d'un autre genre, il est vrai, aussi tonifiante que la précédente était énervante. Et ce trouble aussi, encore bien plus que l'autre, précisément parce qu'il est une surexcitation et non une paralysie des forces individuelles, est propre à se répandre contagieusement; de là la scission d'une société en partis. Un nouveau parti est toujours formé d'un groupe de gens qui ont adopté, les uns après les autres, les uns à l'exemple des autres, une idée ou une résolution contraire à celle qui régnait jusque-là dans leurs milieux et dont eux-mêmes étaient imbus. D'autre part, ce dogmatisme nouveau devenu plus intolérant et plus intense à mesure qu'il se répand, suscite contre lui la coalition de ceux qui, fidèles aux traditions, ont fait un choix précisément contraire, et voilà deux fanatismes en présence!

On le voit, sous sa forme dogmatique et violente, comme sous sa

forme sceptique et énervée, la juxtaposition individuelle de termes opposés est sociale à la condition de se répandre imitativement. S'il en était autrement, il faudrait dire qu'il n'y a rien de social dans des faits tels que ceux-ci : la rivalité de deux langues, le français et l'allemand, le français et l'anglais, sur leurs frontières respectives, en Belgique, en Suisse, dans les îles normandes ; ou la rivalité de deux religions, pareillement limitrophes. L'une de ces langues, l'une de ces religions empiète constamment sur l'autre, à la suite d'incessants combats qui se livrent, non pas entre hommes rivaux, mais, dans chaque esprit, dans chaque conscience, entre deux locutions rivales, entre deux croyances rivales. Est-il rien de plus intéressant socialement que ces alluvions linguistiques et religieuses? D'oppositions psychologiques tout procède donc socialement, et c'est là qu'il convient de remonter toujours. Il n'en est pas moins vrai qu'il importe beaucoup de ne pas confondre les deux formes sous lesquelles l'opposition se présente à nous, l'une dans laquelle le combat des deux termes juxtaposés a lieu dans l'individu même, l'autre dans laquelle l'individu n'adopte que l'un des deux termes opposés, quoiqu'ils soient tous deux juxtaposés en lui, et où le combat, par conséquent, n'a lieu que dans ses rapports avec d'autres hommes. On peut se demander à ce sujet, et je me le suis demandé depuis longtemps dans l'un de mes premiers articles[1], ce qu'il y a de pire pour une société, d'être divisée en partis ou en sectes qui se combattent de leurs programmes et de leurs dogmes opposés, en peuples qui guerroient, ou d'être composée d'individus en paix les uns avec les autres, mais individuellement en lutte chacun avec soi, en proie au scepticisme, à l'irrésolution, au découragement. Vaut-il mieux cette paix de surface qui retrouve l'état de guerre sourd et continu des âmes aux prises avec elles-mêmes, ou dirons-nous que les guerres les plus meurtrières, les guerres religieuses même et tous les accès du délire politique dans les révolutions les plus sanglantes sont préférables à cette torpeur? S'il était vrai que nous n'avons à opter qu'entre ces deux solutions, avouons que le problème social serait étrangement ardu. Or, ne semble-t-il pas qu'il en soit ainsi, et que les hommes ne cessent momentanément de se faire la guerre sur les champs de bataille ou de se combattre avec acharnement dans

1. Article reproduit plus tard dans mes *Lois de l'imitation* (premier chapitre, presque *in fine*).

l'arène de la concurrence industrielle ou de la compétition politique, que pour retomber dans le malaise profond des âmes anxieuses, indécises, découragées, hésitantes entre leurs prêtres et leurs docteurs qui se contredisent, entre les vieilles maximes d'une morale respectée de bouche et les pratiques contraires d'une morale qui n'ose encore se formuler? ou n'est-il pas manifeste que, lorsque les hommes mettent fin à leur écartèlement intérieur, à leurs ballottements, à leurs tiraillements de doctrines et de conduites contradictoires, c'est pour se ranger en deux camps suivant l'option différente qu'ils ont faite, et se remettre à guerroyer? Entre la guerre extérieure ou la lutte interne, nous n'aurions qu'à choisir. Ce serait le dilemme offert aux derniers rêveurs, — dont je suis — de la paix perpétuelle.

Mais la vérité, heureusement, est moins triste et moins désespérante. L'observation montre que tout état de lutte, extérieur ou intérieur, aspire toujours et finit par aboutir à une victoire définitive ou à un traité de paix. Pour la lutte intime, sous quelque nom qu'on la nomme, doute, irrésolution, angoisse, désespoir, cela est évident : la lutte ici apparaît toujours comme une crise exceptionnelle et passagère, et nul ne s'aviserait de la considérer comme état normal, ni de la juger préférable avec ses agitations douloureuses à la paix soi-disant amollissante du travail régulier sous l'empire d'un jugement bien assis et d'une volonté décidée. Mais, pour la lutte extérieure, pour la lutte entre hommes, en est-il autrement? L'histoire, bien comprise, fait voir que la guerre évolue toujours dans un certain sens, et que cette direction, cent fois reproduite, facile à démêler en somme à travers les broussailles et les enchevêtrements historiques, est propre à nous faire augurer sa future disparition après sa raréfaction graduelle. Par suite du rayonnement imitatif, en effet, qui travaille incessamment et souterrainement pour ainsi dire à élargir le champ social, les phénomènes sociaux vont s'élargissant, et la guerre participe à ce mouvement. D'une multitude infinie de très petites, mais très âpres guerres entre petits clans, on passe à un nombre déjà bien moindre de guerres un peu plus grandes, mais moins haineuses, entre petites cités, puis entre grandes cités, puis entre peuples qui vont grandissant, et enfin on arrive à une ère de très rares conflits très grandioses, mais sans férocité aucune, entre des colosses nationaux que leur grandeur même rend pacifiques.

Je m'arrête pour remarquer que, par ce passage du petit au grand,

du petit très nombreux au grand très rare, l'évolution de la guerre, et en général de tout phénomène social, semble contredire l'évolution des sciences telle que je l'ai exposée jusqu'ici. Mais, au fait, elle n'en est que la contre-épreuve et la confirmation. C'est justement parce que tout, dans le monde des faits, va du petit au grand, que, dans le monde des idées, miroir du premier, tout va du grand au petit et, par les progrès de l'analyse, n'atteint qu'en dernier lieu les faits élémentaires, véritablement explicatifs.

Revenons. A chacune de ses étapes, à chacun de ses élargissements, qui sont avant tout des apaisements, la guerre en somme a diminué ou du moins s'est transformée d'une manière favorable à son évanouissement ultérieur. Chaque agrandissement des États, de tribus devenus cités, de cités royaumes, empires, immenses fédérations, a été la suppression des combats dans une région de plus en plus étendue. Il y a toujours eu, sur la terre, jusqu'à notre époque, des régions, même étroites, une vallée resserrée entre des montagnes, une grande île, un fragment bien découpé d'une surface continentale, plus tard le pourtour d'une mer intérieure, qui ont été regardées longtemps comme une sorte d'univers distinct par leurs habitants, et, quand ce petit univers-là était enfin pacifié par une série de conquêtes qui en avaient réduit toutes les localités sous un même joug, il semblait que le but final, le but toujours poursuivi, la pacification universelle, fût atteint. On se reposait ainsi un moment dans l'Empire des Pharaons, dans l'Empire Chinois, dans le Pérou des Incas, dans certaines îles du Pacifique, dans l'Empire Romain. Le malheur était que, à peine entrevu, le terme fascinateur reculait, la terre apparaissait plus grande qu'on ne l'avait cru, des relations se nouaient, bientôt belliqueuses, avec de puissants voisins dont on ne soupçonnait pas jusque-là l'existence, et qu'il fallait conquérir aussi, ou par lesquels il fallait être conquis, pour asseoir définitivement la paix du monde. La continuation des guerres, c'est en somme l'extension graduelle du champ de la paix. Mais cette extension ne saurait être indéfinie, ce mirage anxieux ne saurait être à jamais tourmentant, puisque ce globe a des limites et que depuis longtemps nous en avons fait le tour. Ce qui caractérise notre époque, ce qui la différencie profondément, en un sens, de tout le passé, quoique les lois de l'histoire s'appliquent à elle comme à ses devancières, ni plus ni moins, c'est que, pour la première fois, la politique internationale des grands états civilisés embrasse dans

ses préoccupations, non plus comme autrefois un continent ou deux, mais la totalité du globe, et qu'ainsi le terme dernier de l'évolution de la guerre se dévoile enfin, perspective si éblouissante qu'on n'ose y croire, perspective d'un but difficile à réaliser assurément, mais d'un but bien réel, qui n'a plus rien de décevant, qui, si on l'approche, ne saurait reculer. N'y a-t-il pas là de quoi électriser tous les cœurs? Après avoir assis la Paix dans les limites d'un fleuve, tel que le Nil ou le fleuve Amour, ou sur le littoral d'une petite mer, après avoir été, comme l'a montré Metchnikoff — et comme l'expliquent à merveille les lois du rayonnement imitatif — fluviatile, puis méditerranéenne, la civilisation devient océanique, c'est-à-dire planétaire, et c'est maintenant que, l'ère de ses crises de croissance étant close, sa grande floraison peut commencer.

Il est vrai que, alors même que la guerre aura pris fin, toute lutte douloureuse entre hommes n'aura point disparu. Il en est d'autres formes, la concurrence notamment. Mais à la concurrence aussi, opposition sociale d'ordre économique, et non plus politique, ce qui vient d'être dit peut être appliqué. Comme la guerre, la concurrence va du petit au grand, du très petit très nombreux au très grand très peu nombreux. La concurrence, dès son début, se présente sous trois espèces : la concurrence entre les producteurs d'un même article, la concurrence entre les consommateurs du même article, et la concurrence entre producteur et consommateur, vendeur et acheteur du même article. Car, s'il s'agit d'articles différents, il n'y a nulle opposition réciproque des désirs, il y a plutôt adaptation réciproque, quand les articles sont susceptibles de s'échanger. Mais, d'abord, puisque nous touchons là à un sujet des plus délicats et qu'il ne nous convient de l'aborder pour le moment que par un côté spécial, en dehors de tout parti-pris collectiviste ou autre, faisons quelques observations d'une vérité non douteuse. *Concurrence* est un mot ambigu qui signifie à la fois ou tour à tour *concours* et *lutte*, et c'est pourquoi la dispute s'éternise entre ceux qui maudissent justement cette chose équivoque, dont il n'envisagent que le côté opposition, et ceux qui non moins justement la louent à raison des inventions civilisatrices qu'elle a suscitées, envisagée par son côté adaptation. Mais c'est sous son aspect défavorable que nous la considérons ici. Il n'est nullement essentiel aux désirs des divers consommateurs ou des divers producteurs d'un même objet ni même aux désirs des uns confrontés avec les autres, de se com-

battre, de se contredire. Producteur et acheteur sont toujours d'accord en ce sens que l'un veut acheter ce que l'autre veut vendre, il est vrai pas toujours au même prix, mais il est toujours un prix qui les accorde et met fin au débat entre eux. Les désirs des producteurs n'ont rien non plus de contraire tant que chacun d'eux a sa clientèle et son débouché, momentanément inextensibles comme sa production; ils ne deviennent contradictoires qu'au fur et à mesure que, les moyens de production venant à s'étendre, chacun d'eux désire produire plus et s'approprier la production d'autrui. Il est vrai que, la civilisation ayant pour effet d'agrandir sans cesse les moyens d'action, cette lutte entre co-producteurs est inévitable et doit devenir de plus en plus vive. Quant aux désirs des consommateurs d'un article donné, on peut dire que, loin de s'entre-nuire, les compétiteurs à l'achat d'un même article s'entr'aident le plus souvent, quand la production de cet article est de nature à marcher du même pas que sa consommation : car, plus il y a de gens désireux d'acheter des bicyclettes, plus le prix des bicyclettes s'abaisse. Les désirs des consommateurs ne sont vraiment en contradiction que dans le cas, — assez fréquent pour les articles de première nécessité et aussi pour les articles de grand luxe, — où il y a moins d'exemplaires de la chose demandée qu'il n'y a de demandes et où ils ne sauraient se multiplier aussi rapidement que se multiplient, par la contagion de la mode, les désirs dont elle est l'objet.

Cela dit, remarquons, pour revenir à notre idée de tout à l'heure, que chacune des trois espèces de concurrences distinguées ici se conforme à la loi indiquée. Entre vendeur et acheteur, les petits marchandages des tout petits marchés primitifs sont incessants et innombrables; peu à peu ils sont supprimés mais pour être remplacés par ces grands marchandages auxquels donne lieu, dans les conseils municipaux, la fixation de la taxe municipale du blé ou de la viande; et, quand ceux-ci sont supprimés à leur tour, c'est pour être remplacés par de plus grands marchandages encore, par les discussions des Chambres où se débattent des projets de loi qui tendent à favoriser, par l'imposition ou la suppression de certains droits de douane, les intérêts de la masse des producteurs ou ceux de la masse des consommateurs nationaux. Les sociétés coopératives dites de consommation, c'est-à-dire où le consommateur et le producteur ne font qu'un, sont nées du besoin de mettre fin à l'espèce de concurrence dont il s'agit, et elles vont se développant comme

elle. Entre acheteurs, la concurrence va aussi s'élargissant : dans les tout petits marchés primitifs, la compétition d'un sac de blé, d'une tête de bétail, est restreinte à quelques personnes [1]; à ces innombrables petites compétitions, qui se terminent soit par des unions d'intéressés, soit trop souvent par de petites sociétés locales d'accaparement, succèdent, quand les marchés commencent à s'étendre en se raréfiant, des compétitions plus étendues, de plus en plus étendues, qui aboutissent, elles aussi, tantôt à des unions importantes, telles que les syndicats agricoles, tantôt à des sociétés d'accaparement plus vastes, aux *trusts* et aux *kartells* gigantesques que l'on sait.

Mais arrivons à la concurrence la mieux étudiée, et, en réalité, la plus intense, parce qu'elle est la plus consciente, celle des producteurs entre eux. Elle commence par des rivalités sans nombre entre des petits marchands se disputant des marchés minuscules, primitivement juxtaposés et à peu près clos les uns aux autres; mais, à mesure que ceux-ci, par l'abaissement de leurs barrières, se confondent en marchés plus grands et moins nombreux, les petites boutiques rivales se fusionnent aussi, soit de gré, soit par force, en fabriques plus grandes et moins nombreuses où le travail producteur, qui naguère était jalousement opposé à lui-même, est à présent harmonieusement coordonné; et la rivalité de ces fabriques reproduit, sur une plus grande échelle, celle des boutiques d'autrefois : jusqu'à ce qu'on arrive, par l'agrandissement graduel des marchés, qui tendent à devenir le marché unique, à quelques géants de l'industrie et du commerce qui rivalisent aussi entre eux, à moins qu'ils ne s'entendent.

En somme, la concurrence se développe par cercles concentriques qui vont s'élargissant. Mais l'élargissement de la concurrence a pour condition et pour raison d'être l'élargissement de l'association. De l'association ou du monopole, objectera-t-on. Soit, mais le monopole n'est qu'une des deux solutions que le problème de la concurrence comporte, de même que l'unité impériale n'est qu'un des deux

1. En temps de disette, il n'est pas un sac de blé qui, dans le fond du dernier village de Crimée ou d'Amérique, n'ait pour compétiteurs — non pas quelques voisins, comme autrefois, — mais des marchands de toutes les nations européennes; de même qu'il n'est pas, en temps ordinaire, de tableaux de maître, de vieux livres, pour l'achat desquels, dans le plus obscur des châteaux français, on n'ait à redouter maintenant, non plus quelques amateurs du voisinage, ou de la province, ou de la France entière, mais des milliardaires américains.

solutions du problème de la guerre. L'un de ces problèmes peut se résoudre par l'association des individus comme l'autre par la confédération des peuples. Du reste, le monopole même, à force de s'étendre, s'adoucit, et, s'il devenait universel, dans certaines espèces de production — terme où il tend et que M. Paul Leroy-Beaulieu a tort, je crois, de juger à jamais et absolument inaccessible[1] — il serait probablement plus supportable dans certains cas que l'état de concurrence aiguë auquel il aurait été substitué. La concurrence tend à une monopolisation au moins partielle et relative ou à une association de concurrents, comme la guerre tend à l'écrasement du vaincu, ou à un bon traité avec lui, et dans les deux cas, à une pacification au moins partielle et relative aussi. A cela ont servi les agrandissements des états conquérants. Les grands états modernes, en prenant la place des fiefs du moyen âge, ont fait régner une paix bien incomplète, je le sais, et bien courte jusqu'ici, mais dont l'étendue et la durée vont grandissant, comme les armements grandioses de l'heure présente. Nier que la concurrence aboutisse au monopole (ou à l'association) et se persuader qu'on prend ainsi la défense de la concurrence contre ses détracteurs, c'est repousser au contraire la seule excuse qu'elle puisse alléguer : c'est comme si, pour défendre le militarisme contre les attaques dont il est l'objet, on s'évertuait à démontrer qu'il n'est pas vrai que la guerre porte la paix dans ses flancs à la suite de la victoire. La guerre, il est vrai, ne traverse la paix que pour renaître de la paix même et sous une plus grande échelle, et, de même, la concurrence ne s'apaise momentanément dans l'association que pour renaître de l'association même

1. Un monopole est toujours partiel et relatif. Sans doute, M. Paul Leroy-Beaulieu a raison de dire que la concurrence n'aboutit jamais au monopole *absolu* et *complet*, et l'exemple qu'il cite, celui des grands magasins, du Bon Marché par exemple, qui après avoir supprimé la concurrence de tant de petites boutiques, a vu surgir celle du Louvre, du Printemps, de la Samaritaine, etc., semble à première vue des plus probants. Mais, en réalité, *dans un certain rayon* et *dans une certaine mesure*, chacun de ces colosses du commerce a monopolisé une situation que des milliers de petits magasins se disputaient; chacun d'eux a sa clientèle propre en province et qui, pour des raisons quelconques, de caprice ou de mode, lui est acquise exclusivement. Le plus souvent, c'est tout simplement parce qu'il a la réputation, *sur tel article*, de l'emporter en qualité sur ses concurrents. En réalité, cette soi-disant concurrence que les grands magasins se font entre eux (outre qu'elle peut facilement être tempérée, atténuée par des ententes entre eux, beaucoup plus faciles, vu leur petit nombre, qu'elles ne l'étaient entre les petits magasins très nombreux auxquels ils se sont substitués), cette concurrence tend à devenir de plus en plus une simple division de travail, ou plutôt une répartition de monopoles partiels qu'ils se sont partagés ou qu'ils se partagent peu à peu.

sous la forme de rivalités entre associations, entre corporations, entre syndicats ; et ainsi de suite, mais on arrive ainsi, finalement, à des associations géantes qui, ne pouvant plus grandir, ne pourront, après s'être combattues, que s'associer.

Il est une troisième grande forme de la lutte sociale, la *discussion*. Sans doute, elle est impliquée dans les précédentes, mais, si la guerre et la concurrence sont des discussions, l'une est une discussion en actes meurtriers, l'autre en actes ruineux. Disons un mot de la discussion en paroles purement et simplement. Celle-ci aussi, quand elle évolue, — car il y a beaucoup de petites discussions privées qui n'évoluent pas et qui meurent sur place, fort heureusement — évolue comme il vient d'être dit, quoique ici le phénomène soit moins visible. C'est, ne l'oublions pas, quand la discussion mentale a pris fin entre deux idées contradictoires d'un même cerveau, que la discussion verbale est possible entre deux hommes qui ont résolu la question différemment. De même, si la discussion verbale, ou écrite, ou imprimée, entre groupes d'hommes, et entre groupes de plus en plus étendus, se substitue à la discussion verbale entre deux hommes, c'est à la condition qu'elle se soit terminée dans chacun de ces groupes par un accord relatif et momentané, par une sorte d'unanimité, morcelée d'abord en une multitude de petites coteries, de petits clans, de petites églises, de petites agoras, de petites écoles qui se combattent, et, enfin, après bien des polémiques, concentrée en un très petit nombre de grands partis, de grandes religions, de grands groupes parlementaires, de grandes écoles de philosophie ou d'art entre lesquels se livrent les suprêmes combats. N'est-ce pas ainsi que l'unanimité catholique s'est peu à peu établie? N'est-ce pas, dans les deux ou trois premiers siècles de l'Église, par d'innombrables discussions très vives, parfois sanglantes, entre les fidèles de chaque église locale, qui finissaient par s'accorder en un petit crédo, mais dont le crédo, en désaccord sur quelques points, avec celui d'églises voisines, donnait lieu à des colloques, à des conciles provinciaux, qui résolvaient ces difficultés sauf à se contredire parfois entre eux et à transporter leurs querelles au sein de conciles nationaux ou œcuméniques? L'unanimité politique de l'ancienne France, sous forme monarchique, s'était faite de même, et l'unanimité politique de la France nouvelle, en un sens démocratique, est en train de se faire pareillement. Ce que j'appellerais volontiers l'unanimité linguistique, c'est-à-dire l'unité de la langue nationale, à la suite de

rivalités entre dialectes et de provincialismes rebelles au purisme orthodoxe, ne s'est pas établie autrement. L'unanimité juridique s'est faite depuis longtemps d'une manière analogue, par d'innombrables coutumes locales apaisant séparément des milliers de discussions de droit (pas toutes, les procès le montrent), coutumes elles-mêmes en conflits, mais accordées en quelques coutumes régionales, qu'une législation uniforme a enfin remplacées. L'unanimité scientifique, opérée lentement, dans une large mesure, par une série de discussions apaisées et renaissantes entre savants, entre écoles scientifiques, donnerait lieu à des considérations pareilles.

Parmi toutes les formes de discussion, il en est une, la discussion judiciaire, le procès (civil ou commercial), qui se signale à l'attention. Est-il vrai que le procès aille aussi s'élargissant, et, par ses agrandissements mêmes, coure à son apaisement? Oui, si étrange que cette proposition, de prime abord, puisse paraître. D'abord, il est certain que, chez les peuples primitifs, les procès ne diffèrent pas des guerres privées, et, de fait, sans la présence souveraine de l'État-Juge, la plupart des différends entre plaideurs se termineraient par des coups. Les procès sont des duels atténués, des guerres embryonnaires. Et, réciproquement, les guerres sont des procès de nations, procès parvenus à leur développement naturel par l'absence d'une autorité supranationale. Si, donc, on compare les querelles judiciaires d'à présent, devant nos tribunaux, à celles du moyen âge, où les parties étaient des champions armés, et à celles des tribus germaines, on se convaincra que l'ardeur litigieuse n'a cessé de s'adoucir. Et j'ajoute qu'elle s'est adoucie par ses élargissements mêmes. On peut dire, en effet, que les questions du droit se sont élargies à mesure que les coutumes locales ont fait place aux coutumes provinciales, et enfin aux lois nationales : à chaque degré de l'unification juridique, chaque forme de procès, c'est-à-dire chaque difficulté de droit, donnant lieu à deux opinions diamétralement contraires, prend un caractère plus général. Or c'est en se généralisant de la sorte que chaque espèce de discussion judiciaire aboutit à son terme final, qui est un arrêt de la Cour suprême tarissant la source de ce genre de procès. Combien de sources pareilles ont été taries au cours même de notre siècle!

M'objectera-t-on, par hasard, que les peuples, à mesure qu'ils se civilisent, deviennent de plus en plus discuteurs, et que, loin de se substituer aux discussions verbales privées, les discussions publi-

ques, les polémiques de presse, les débats parlementaires, ne font que les alimenter? L'objection serait sans portée. Si les sauvages et les barbares discutent peu — et c'est fort heureux, car la plupart de leurs discussions dégénèrent en querelles et en combats, — c'est qu'ils ne parlent et ne pensent pour ainsi dire pas. Vu le nombre infiniment petit de leurs idées, on peut être surpris qu'elles se heurtent relativement si souvent. Et on peut être stupéfait de voir si processifs des gens qui ont si peu d'intérêts différents. Au contraire, il y a une chose qu'on devrait admirer, et qu'on ne remarque point, c'est que, dans nos villes civilisées, en dépit du flot abondant d'idées roulées en nous par la conversation et la lecture, il y ait, en somme, si peu de discussions, et des discussions si peu vives. On devrait être ébahi de voir cela, de voir les hommes tant penser, tant parler et si peu se contredire, tant agir et si peu plaider, comme de voir si peu d'accidents de voitures dans nos rues si animées et si encombrées, et comme de voir si peu de guerres éclater en nos temps de relations internationales si compliquées! Et qu'est-ce qui nous a mis à peu près d'accord sur tant de points? Ces trois grandes choses, élaborées successivement par des discussions séculaires, la Religion, la Jurisprudence, la Science. — Remarquons aussi que, en pays civilisé, les discussions publiques l'emportent beaucoup en importance, en intérêt poignant, en vivacité même, sur les discussions privées, et que c'est l'inverse en pays barbare. Nos séances parlementaires sont d'une violence croissante pendant que le ton des discussions de café et de salon s'adoucit.

En résumé, l'opposition-lutte, dans nos sociétés humaines, sous ses trois formes principales, guerre, concurrence, discussion, se montre à nous comme obéissant à la même loi de développement par voie d'apaisements intermittents et grandissants qui alternent avec des reprises de discorde amplifiée et centralisée, jusqu'à l'accord final, au moins relatif. De là il résulte déjà — et nous avons bien d'autres raisons de le penser — que l'opposition-lutte ne joue dans le monde social, comme dans le monde vivant ou le monde inorganique, que le rôle de moyen terme, destiné à disparaître progressivement, à s'épuiser et s'éliminer par ses propres agrandissements qui sont une course après sa propre destruction. Et le moment est venu de dire, en effet, ou de redire plus explicitement, quel est le vrai rapport de ces trois grands aspects scientifiques de l'univers, que j'ai appelés Répétition, Opposition, Adaptation

des phénomènes. Les deux derniers procèdent du premier, et le second est d'ordinaire, pas toujours, l'intermédiaire entre le premier et le troisième. C'est parce que les forces physiques se propagent ou tendent à se propager en progression géométrique par leur répétition ondulatoire, qu'elles interfèrent ou aussi bien qu'elles s'adaptent en se combinant ; et leurs interférences-chocs ne semblent servir qu'à préparer leurs interférences-alliances, leurs combinaisons. C'est parce que les espèces vivantes tendent à se propager en progression géométrique par la répétition héréditaire de leurs exemplaires individuels, qu'elles interfèrent soit en croisements heureux et féconds, soit en combats pour la vie si bien étudiés par les darwiniens qui n'ont aperçu l'interférence vitale que par son côté meurtrier, où ils ont vu, avec une exagération manifeste, l'unique ou le principal procédé de la création de nouvelles espèces, c'est-à-dire de la réadaptation des espèces anciennes. Et c'est aussi parce que les choses sociales quelconques, un dogme, une locution, un principe scientifique, un trait de mœurs, une prière, un procédé industriel, etc. tendent à se propager géométriquement par répétition imitative, qu'elles interfèrent elles-mêmes heureusement ou malheureusement, c'est-à-dire qu'elles se rencontrent par leur côté dissonant dans certains cerveaux, où elles donnent lieu aux duels logiques ou téléologiques, premier germe des oppositions sociales, des guerres, des concurrences, des polémiques, et que, par leur côté harmonisable, elles se rencontrent dans des cerveaux de génie, ou même dans des cerveaux ordinaires, en véritables hymens logiques, en inventions, en initiatives fécondes, source de toute adaptation sociale.

Ce sont là trois termes d'une série circulaire, susceptible de tourner sans fin. Car c'est en se répétant par l'imitation que l'invention, l'adaptation sociale élémentaire, se répand et se fortifie et tend, par la rencontre de l'un de ses rayons imitatifs avec un rayon imitatif émané de quelque autre invention ancienne ou nouvelle, à susciter soit des nouvelles luttes, soit, directement ou à travers ces luttes, de nouvelles inventions plus complexes, bientôt rayonnantes aussi imitativement, et ainsi de suite à l'infini. — Notons que le duel logique, de même que l'hymen logique, l'élément social de l'opposition-lutte, comme l'élément social de l'adaptation, a besoin de la répétition imitative pour se socialiser, pour se généraliser et croître. Mais il y a cette différence que la propagation imitative de l'état de discorde intérieure entre deux idées ou même l'état de discorde

extérieure entre deux hommes ayant fait choix l'un d'une de ces idées, l'autre de l'autre, doit fatalement user et faire cesser cette discorde au bout d'un temps, puisque tout combat est épuisant et aboutit à une victoire; tandis que la propagation imitative de l'état d'harmonie à la fois interne et externe produit par l'illumination d'une vérité nouvelle, synthèse de nos connaissances antérieures et communion de notre esprit avec tous les esprits qui la voient luire, n'a aucune raison de s'arrêter et se fortifie en avançant. Des trois termes comparés, donc, le premier et le dernier dépassent beaucoup le second en hauteur, en profondeur, en importance, et peut-être en durée. La seule utilité du second, de l'opposition, c'est de provoquer une tension des forces antagonistes propres à susciter le génie inventif, l'invention militaire qui, en donnant la victoire à un camp, met fin momentanément à la guerre; l'invention industrielle qui, adoptée ou monopolisée par l'un des rivaux de l'industrie, lui assure le triomphe, et met fin momentanément à la concurrence; l'invention philosophique, scientifique, juridique, esthétique, quelconque, qui vient trancher brusquement d'innombrables discussions, sauf à en faire naître plus tard de nouvelles. Voilà la seule utilité, la seule raison d'être de l'opposition, mais combien de fois l'invention qu'elle appelle ne répond-elle pas! Combien de fois la guerre fauche-t-elle le génie au lieu de le stimuler! Et combien de talents stérilisés par les polémiques de presse, par les débats parlementaires, par la vaine escrime même des Congrès! Tout ce qu'on peut dire — et qui vient à l'appui de ce qui précède, — c'est que l'ordre historique de prépondérance successive des trois formes de la lutte est précisément celui de leur aptitude à stimuler l'inventivité : de l'ère où la guerre est prépondérante, en effet, on passe à une phase où c'est la concurrence qui prédomine, et enfin la discussion. Dans une société qui se civilise, en outre, l'échange se développe plus vite que la concurrence, la conversation plus vite que la discussion, et l'internationalisme plus vite même que le militarisme.

Nous ne venons de parler que des oppositions-luttes, de celles qui ont lieu entre deux termes simultanés qui se heurtent. Quant aux oppositions-rythmes, qui consistent en termes successifs, qualités ou quantités, n'importe, en hausse suivie de baisse ou en aller suivi de retour, et *vice versa*, il semble, à première vue, que ces dernières soient moins énigmatiques que les autres, puisqu'elles ne sont point des paralysies et des destructions mutuelles de forces. Mais, à y

regarder de près, ce va-et-vient de forces qui font tour à tour le pour et le contre, ou disent le oui et le non, est encore plus difficile à comprendre que le choc de deux forces qui se rencontrent et s'équilibrent, car, au moins, ces interférences destructives ont-elles un caractère accidentel, non voulu, et nous savons qu'elles sont presque inséparables des interférences créatrices, comme l'ombre du corps; sans compter que l'équilibre en nous et la neutralisation réciproque de tendances contraires, de suggestions rivales du dehors, permet à notre originalité naturelle de se faire jour, et c'est là peut-être une des meilleures justifications de la lutte en général. Mais le rythme semble être un jeu normal où les forces se complaisent et qu'elles ont voulu, soit qu'il s'agisse du rythme qualitatif ou du rythme quantitatif. Et j'avoue que, s'il y avait de sérieuses raisons de penser que ce va-et-vient, ce balancement puéril, eût lieu en grand, c'est-à-dire que la dissolution fût précisément l'inverse de l'évolution, la régression de la progression, et que tout se remît ensuite à recommencer indéfiniment sans nulle orientation d'ensemble, je serais pris d'un désespoir schopenhauerien. Mais, par bonheur, il n'en est rien, et le rythme n'apparaît partout, le rythme un peu précis, régulier, vraiment digne de ce nom, que dans le détail des phénomènes, comme une condition même de leur répétition précise, et, par leur répétition, de leur variation. La gravitation d'un astre ne se répète qu'à raison même de son aller et retour elliptique; une onde sonore, une onde lumineuse, ne se répète qu'à raison d'un aller et retour rectiligne ou circulaire ou elliptique aussi; la contraction d'un élément musculaire, l'innervation d'un élément nerveux, ne se propage non plus dans un muscle ou le long d'un nerf que moyennant un petit processus circulaire qui revient à son point de départ; et Baldwin a montré récemment que l'imitation est aussi « une réaction circulaire » et qu'on peut la définir : « une réaction musculaire qui cherche à atteindre les stimulus capables de *ramener* les mêmes états, qui, à nouveau, tendront aux mêmes stimulus et ainsi de suite ». Dans le livre d'où j'extrais cette citation, il étend le mot imitation bien au delà de l'acception que je lui avais assignée, et, le généralisant au point d'y faire rentrer à la fois tout le fonctionnement vital comme tout le fonctionnement social, il écrit : « Le type des réactions ou répétitions *circulaires*, que nous nommons imitation, est un type fondamental, toujours le même, et commun à toute l'activité motrice ». — Mais la répétition, le pas régulier des phénomènes, n'est que la

condition de leur itinéraire, de leur évolution, toujours plus ou moins irrégulière et pittoresque, et de plus en plus à mesure qu'elle se prolonge. Or, l'aller et retour rythmique ne présente quelque précision que dans le pas, nullement dans l'itinéraire. Il en est ainsi, même du rythme quantitatif, de ces hausses et de ces baisses générales que la statistique permet de mesurer dans le cours d'une civilisation en voie de développement. Il est extrêmement rare ici que l'augmentation et la diminution constatée soient égales et semblables, que les courbes ascendantes de la richesse, par exemple, du prix des salaires, des valeurs de Bourse, de la foi religieuse, de l'instruction, de la criminalité, etc., se reflètent renversées dans des courbes descendantes de même nature et de même allure. Cela est bien connu des statisticiens. J'ai noté ailleurs le caractère irréversible d'une foule d'évolutions sociales, et précisément des plus importantes. Je n'y reviendrai pas.

Concluons que, sous ses deux grandes formes, l'opposition révèle et accentue toujours davantage son caractère simplement auxiliaire et intermédiaire : comme rythme, elle ne sert qu'à la répétition directement, à la variation indirectement, et disparaît quand celle-ci apparaît. Comme lutte, elle n'est bonne qu'à provoquer l'adaptation, dont nous allons nous occuper maintenant.

(*A suivre.*) G. TARDE.

ÉTUDES CRITIQUES

LA PHILOSOPHIE DE M. LACHELIER

Les seuls ouvrages que M. Lachelier ait livrés au public sont sa thèse française sur le *Fondement de l'induction*, sa thèse latine *De natura syllogismi*, publiée en français dans la première année de la *Revue philosophique*, et l'article *Psychologie et Métaphysique* paru dans la même Revue en mai 1885. Le premier et le dernier de ces ouvrages, depuis longtemps épuisés, ont été réédités, réunis en un seul volume par la librairie Alcan en janvier 1896. C'est seulement du contenu de ce volume que nous voulons entretenir le lecteur. La philosophie dont nous allons nous occuper est exclusivement celle qui est exposée dans les deux ouvrages précités. Nous suivrons d'ailleurs l'ordre de la publication et nous étudierons tour à tour la thèse et l'article.

Dans la thèse sur l'induction, l'auteur établit d'abord d'une façon sommaire que cette sorte de raisonnement suppose deux principes distincts : « La conception des lois de la nature, à l'exception d'un petit nombre de lois élémentaires, semble fondée sur deux principes distincts : l'un en vertu duquel les phénomènes forment des séries dans lesquelles l'existence du précédent détermine celle du suivant; l'autre en vertu duquel ces séries forment à leur tour des systèmes dans lesquels l'idée du tout détermine l'existence des parties ». Ce sont le principe des causes efficientes et celui des causes finales.

Il recherche en second lieu si ces deux principes peuvent être établis dans l'hypothèse empirique et dans celle du spiritualisme éclectique.

Pour un empirisme radical il ne saurait être question ni de cause

efficiente, ni de cause finale. Stuart Mill néanmoins a cru pouvoir démontrer que si les phénomènes n'exercent à proprement parler les uns sur les autres aucune influence véritable, ils ne s'en suivent pas moins selon des lois absolument constantes; mais que vaut sa démonstration? Elle ne peut reposer que sur l'expérience. Cela veut dire qu'elle doit être une induction. Le cercle vicieux est inévitable.

Stuart Mill prétend néanmoins l'éviter et y parvient jusqu'à un certain point. Il distingue l'induction scientifique qui repose sur le principe du déterminisme et l'induction vulgaire qui donne ce principe. Mais la seconde est-elle même une opération non justifiée. Incapable d'établir rigoureusement une seule loi particulière, elle ne l'est pas moins d'établir la loi universelle qui les résume toutes. Alléguer l'absence de démentis infligés par l'expérience à cette généralisation, c'est abuser d'une équivoque. L'expérience n'est jamais achevée, elle ne porte que sur le passé. D'ailleurs, dans ce passé, que de vaines tentatives pour soumettre certains faits à des lois! Pourquoi ne pas les compter comme des cas négatifs à l'égard du déterminisme. Tout ce qu'on peut accorder à Stuart Mill, c'est que la succession répétée de certaines impressions dans un certain ordre produit en nous une habitude, une attente machinale de successions semblables; mais cette association toute subjective n'autorise aucune prévision. « De ce que nous avons pris l'habitude d'associer dans un certain ordre les images de nos sensations passées s'ensuit-il que nos sensations futures doivent se succéder dans le même ordre?... Et le résultat de cette théorie n'est-il pas le pur scepticisme qui détruit toute prévision raisonnée et ne nous laisse qu'une prudence machinale semblable à celle des animaux? »

L'école de Cousin n'est pas plus heureuse que l'école empirique dans l'explication de l'induction. Il lui eût été facile, dans l'hypothèse où elle se place, d'assigner à cette opération ses véritables principes. Néanmoins la plupart des philosophes de cette école ont préféré invoquer un principe propre quelque peu vague; savoir qu'il y a de l'ordre dans la nature. Quelle que soit l'insuffisance de ce principe, ce qui est plus insuffisant encore c'est la métaphysique dont on prétend l'étayer. « On considère l'existence des choses en soi comme la pierre angulaire et presque comme l'édifice entier de la métaphysique; voyons donc comme on la prouve et si même elle peut être prouvée ».

On invoque d'abord le sens commun, mais cet appel repose sur

un malentendu. « Si l'on osait faire parler au sens commun le langage de Kant, on pourrait dire qu'il croit fermement aux substances et aux causes *phénomènes*, mais qu'il n'a pas le moindre soupçon des noumènes ».

On a recouru, mais sans plus de succès, à l'intuition intellectuelle. « C'est en vain qu'on essaie de fonder la métaphysique sur ce qu'on appelle le *principe de substance* et le *principe de cause* : car si la connaissance des choses en soi est intuitive, elle ne peut revêtir la forme d'un principe, et, si elle ne l'est pas, elle ne peut prétendre à aucune valeur objective ».

« Suivant une autre théorie et contrairement à la doctrine primitive de l'École, nous saisissons immédiatement, non par la raison, mais par la conscience, une substance et une cause qui est nous-mêmes et l'office de la raison se borne à donner à cette connaissance primitive une forme universelle et nécessaire en nous révélant que les phénomènes qui nous sont étrangers n'ont pas moins besoin de substance et de cause que ceux dont nous sommes le sujet. Mais, que l'opération de la raison soit primitive ou secondaire, il faudra toujours en revenir à l'idée, soit d'une science sans origine assignable, soit d'une intuition semblable à celle que l'on regarde comme le privilège exclusif de la conscience. D'un autre côté on peut élever quelques doutes sur la réalité ou du moins sur l'étendue de ce privilège. »

On ne gagne rien d'autre part à identifier la substance et la cause avec la force. « La force n'est pas plus une chose en soi que l'étendue dont elle est d'ailleurs inséparable, et la sensation particulière qui nous en atteste la présence ne nous fait pas faire un seul pas hors de la sphère des phénomènes. »

Ayant ainsi éliminé, et par des arguments à notre avis irréfutables, les théories qu'on lui pourrait opposer, M. Lachelier aborde l'exposition de sa théorie propre. Il établira d'abord le principe des causes efficientes, et sur ce point son argumentation sera toute entière empruntée à Kant. Aussi bien n'y a-t-il plus à ce qu'il semble qu'un parti à prendre. « En dehors des phénomènes et à défaut d'entités distinctes à la fois de phénomènes et de la pensée, il ne reste que la pensée elle-même : c'est donc dans la pensée et dans son rapport avec les phénomènes que nous devons maintenant chercher le fondement de l'induction. »

La condition suprême de l'existence de la pensée est celle d'un sujet qui oppose son unité à la diversité de ses sensations. Néanmoins cette unité ne saurait être donnée à elle-même par un acte purement intellectuel et indépendant de ces sensations. Elle ne peut être que l'unité d'une forme qui unifie ces sensations mêmes. « Or les rapports naturels de nos sensations entre elles ne peuvent être que ceux des phénomènes auxquels elles correspondent; la question de savoir comment toutes nos sensations s'unissent dans une seule pensée est donc précisément la même que celle de savoir comment tous les phénomènes composent un seul univers ». D'autre part, « ce n'est pas dans une liaison contingente, mais dans un enchaînement nécessaire que nous pourrons trouver enfin l'unité que nous cherchons : car, si l'existence d'un phénomène n'est pas seulement le signe constant, mais encore la raison déterminante de celle d'un autre, ces deux existences ne sont plus que deux moments distincts d'une seule qui se continue en se transformant du premier phénomène au second. C'est parce que tous les phénomènes simultanés sont, comme dit Kant, dans une action réciproque universelle qu'ils constituent un seul état de choses et qu'ils sont de notre part l'objet d'une seule pensée; et c'est parce que chacun de ces états n'est en quelque sorte qu'une nouvelle forme du précédent que nous pouvons les considérer comme les époques successives d'une seule histoire, qui est à la fois celle de la pensée et celle de l'univers. Tous les phénomènes sont donc soumis à la loi des causes efficientes, parce que cette loi est le seul fondement que nous puissions assigner à l'unité de l'univers et que cette unité est à son tour la condition suprême de la possibilité de la pensée. »

« Mais la loi des causes efficientes ne rend pas seulement possible notre connaissance des phénomènes, elle est encore la seule explication que nous puissions donner de leur existence objective. » De cette existence nous ne pouvons sérieusement douter. Il est impossible d'autre part qu'on nous montre une existence pure de toute relation à notre pensée; mais, si « nous ne sommes en tant qu'individu que l'ensemble de nos sensations, une nécessité dont nos sensations en tant que telles ne sauraient rendre compte constitue par cela même une existence aussi distincte de la nôtre que l'on peut raisonnablement la demander. Ce n'est pas parce que nous sentons certains phénomènes l'un après l'autre qu'ils s'enchaînent nécessairement, mais c'est au contraire parce qu'ils doivent se développer

dans un ordre nécessaire que notre sensibilité exprime cet ordre sous le point de vue qui lui est particulier; et, dès que nous reconnaissons que la série de nos sensations n'est qu'une expression particulière de la nécessité universelle, nous concevons tout ou moins la possibilité d'une infinité d'expressions analogues, correspondant à autant de points de vue possibles sur l'univers. La détermination nécessaire de tous les phénomènes est donc tout à la fois pour nous l'existence même du monde matériel et le seul fondement que nous puissions assigner à celle d'autres esprits. »

« Au reste si la loi des causes efficientes explique à la fois notre propre connaissance des phénomènes et l'existence que nous leur attribuons, c'est que ces deux choses sont étroitement unies et n'en forment en réalité qu'une seule. Le propre de la pensée est, en effet, de concevoir et d'affirmer l'existence de ses objets : et il est évident qu'une chose n'existe, au moins pour nous, que parce qu'elle est au nombre des objets de la pensée... Dans ce monde de phénomènes dont nous occupons le centre, la pensée et l'existence ne sont que deux noms de l'universelle et éternelle nécessité. »

Telle est la démonstration. Quelle valeur faut-il lui accorder? On a objecté contre elle que le déterminisme des phénomènes ne saurait être la condition de l'unité de la pensée, puisque, n'étant pas perçu, il est pour nous comme s'il n'était pas Que d'ailleurs il resterait à démontrer la nécessité même de la pensée. Il nous semble que c'est là se méprendre sur le sens exact de la thèse. Ce sens, croyons-nous, se réduit à peu près à ceci : Nous nous affirmons nous-mêmes et nous affirmons les phénomènes comme des existences distinctes de l'acte momentané par lequel nous les percevons. On peut à la rigueur écarter ces deux affirmations; dans ce cas on est sceptique au sens le plus absolu du mot et l'on n'a plus qu'à se taire; mais, si on les accepte, qu'on s'en rende compte ou non, on affirme implicitement le déterminisme universel, la loi des causes efficientes. C'est là, croyons-nous, ce qu'après Kant M. Lachelier a prétendu démontrer : rien de plus, rien de moins. « La plus élevée de nos connaissances n'est, dans cette hypothèse, ni une sensation, ni une intuition intellectuelle, mais une réflexion par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes : c'est de ce rapport que nous pouvons déduire les lois qu'elle leur impose et qui ne sont autre chose que les principes. »

Il est clair qu'une semblable connaissance ne saurait en fait précéder l'expérience, mais il est non moins clair qu'elle n'en dérive pas, puisque l'expérience ne pourrait même pas nous donner le concept de la nécessité. C'est la conscience que nous prenons de la nature même de toute expérience, abstraction faite du contenu déterminé de celle-ci. C'est bien en ce sens une connaissance *a priori*. Elle se ramène, a-t-on dit, à un acte de foi pur et simple. Oui sans doute si l'on entend par là un acte de foi à la vérité en général. Après tout, pas plus que ses devanciers, Kant n'a pas, à proprement parler, réfuté le scepticisme. Toute discussion suppose, en effet, un terrain commun aux deux partis et par suite, de part et d'autre, un minimum d'affirmation. Le scepticisme radical n'accordant rien, est par cela même irréfutable. Mais Kant a réfuté l'empirisme de Hume en montrant que le scepticisme auquel ce philosophe est inévitablement conduit, s'il est la conséquence logique des hypothèses dont il part, peut être évité dès que l'on abandonne ces hypothèses. Au fond Hume nie gratuitement l'existence de jugements synthétiques *a priori*, et sa philosophie peut être considérée comme une démonstration par l'absurde de leur réalité. Prouver qu'une affirmation déterminée est logiquement impliquée dans toute affirmation quelle qu'elle soit, c'est une manière, indirecte sans doute, mais parfaitement rigoureuse de prouver cette affirmation elle-même. C'est d'ailleurs la seule qu'on puisse appliquer aux *principes*, c'est-à-dire à des vérités qui, par définition, ne sauraient être déduites de vérités plus générales.

Prise en elle-même, cette thèse kantienne nous semble si solide et la démonstration de M. Lachelier si lumineuse, que nous nous étonnons qu'on discute encore ce point. Si l'accord ne s'est pas dès maintenant établi, c'est, croyons-nous, parce que la plupart des philosophes, au lieu de considérer en elle-même la démonstration kantienne du principe de causalité, ne la séparent point de l'ensemble du kantisme. Or il faut bien reconnaître que ce système soulève au moins autant de difficultés qu'il en résout. En particulier, et pour ne pas trop nous éloigner de notre présent sujet, il est clair que ce n'est pas notre entendement à nous, notre entendement individuel, qui crée l'ordre causal que nous attribuons aux phénomènes. Cet ordre, il nous faut le découvrir, l'extraire lentement et péniblement de l'expérience, de l'analyse des phénomènes eux-mêmes. Tout d'abord nous le devinons en quelque sorte à propos de consécutions plus ou

moins régulières que nous constatons et qui en sont les conséquences plus ou moins éloignées. Nous l'affirmons d'abord confusément par une sorte d'instinct de raison, sans toujours être bien conséquents dans cette affirmation. Plus tard la réflexion nous persuade de sa nécessité et de son universalité, mais sa connaissance précise et déterminée reste pour nous l'idéal lointain et peut-être inaccessible de la science. D'où vient cet enchaînement nécessaire que « nous ne pouvons nous représenter que comme une sorte de pensée aveugle répandue dans les choses »? A cette question Kant ne répond pas, et les systèmes qui en Allemagne se sont produits après le sien ont eu pour principal objet de la résoudre. Cette question, si M. Lachelier ne la résout pas complètement et d'une manière définitive, nous verrons par la suite qu'il ne la laisse pas tout à fait de côté et qu'il nous permet au moins d'entrevoir une solution possible.

Quoiqu'il en soit, après avoir établi la loi des causes efficientes, s'écartant quelque peu de Kant pour se rapprocher de Descartes, il entreprend d'en déduire l'universalité du mécanisme. « Il faut que nous percevions, dans la diversité même des phénomènes, une unité qui les enchaîne : et puisque les phénomènes sont une diversité dans le temps et dans l'espace, il faut que cette unité soit celle d'une diversité dans le temps et dans l'espace. Or une diversité dans le temps est une diversité d'états; et la seule unité qui puisse se concilier avec cette diversité est la continuité d'un changement dont chaque phase ne diffère de la précédente que par la place même qu'elle occupe dans le temps. Mais une diversité dans le temps et dans l'espace est une diversité d'états et de positions tout ensemble : et l'unité de cette double diversité ne peut être qu'un changement continu et uniforme de position, ou, en un seul mot, un mouvement continu et uniforme. Tous les phénomènes sont donc des mouvements ou plutôt un mouvement unique, qui se poursuit autant que possible dans la même direction et avec la même vitesse... car le mécanisme de la nature est, dans un monde soumis à la forme du temps et de l'espace, la seule expression possible du déterminisme de la pensée. » Telle est la déduction par laquelle M. Lachelier passe du déterminisme kantien au mécanisme cartésien. Elle est substantiellement identique à celle que nous propose Hegel au début de sa *Philosophie de la nature*. Pour l'un comme pour l'autre philosophe le mouvement est l'unité immédiate de l'espace et du temps. Quant à la contradiction inhérente au mécanisme absolu, contradiction

qui semble avoir échappé à Descartes et que Leibniz a relevée contre lui, il ne se peut que M. Lachelier l'ait méconnue. Il nous dira lui-même plus tard (*Psych. et Métaph.*) : « Les parties de l'étendue ne peuvent pas, comme le croyait Descartes, se distinguer les unes des autres par leur mouvement, elles ne peuvent pas changer de place entre elles puisqu'elles ne sont elles-mêmes que des places, et un tel changement ne pourrait en tout cas être perçu, puisqu'elles sont parfaitement semblables les unes aux autres. » Si donc il ne s'arrête pas ici à cette contradiction et semble même nous présenter le mécanisme comme un système intrinsèquement cohérent, c'est que la difficulté sera plus tard implicitement résolue, lorsqu'en possession du principe de finalité, l'auteur pourra comme Leibniz, superposer le dynamisme au mécanisme de Descartes. Nous ne nous arrêterons pas ici à exposer son argumentation contre les objections vulgaires adressées au mécanisme et fondées soit sur la finalité des phénomènes vitaux, soit sur la liberté humaine. Nous nous bornerons à déclarer qu'elle nous semble absolument décisive.

La seconde partie de la thèse, celle qui a trait à la finalité, est, croyons-nous, de beaucoup la plus personnelle et la plus intéressante. D'abord, à ce qu'il nous semble, M. Lachelier est le premier philosophe qui ait présenté le principe de finalité comme une des conditions indispensables de l'induction. Même aujourd'hui cette opinion est loin de s'être universellement imposée. Beaucoup semblent croire encore que le déterminisme suffit. Cependant comment juger que dans deux cas donnés les circonstances sont assez analogues pour nous autoriser à prévoir la reproduction dans le second d'un phénomène observé dans le premier. Sauf pour quelques faits relativement simples comme les éclipses ou les phases de la lune, les raisons mécaniques profondes échappent à notre connaissance, nous ne pouvons affirmer l'identité des deux cas que sur la foi d'apparences sensibles que nous croyons liées indissolublement à certaines propriétés physiques encore que nous n'apercevions en aucune manière cette liaison. Toute induction implique donc en fait la croyance, justifiée ou non, à la stabilité au moins relative des espèces et des genres. Or celle-ci n'est concevable que si elle est pour la nature une fin, si cette nature n'est point une puissance capricieuse et déréglée, indifférente à l'achèvement et à la durée de ses propres œuvres. C'est ce qui n'est nullement impliqué dans le principe de causalité réduit à lui-même. Le mécanisme fait de la

nature un tout en ce sens qu'en vertu de ce principe tout changement dans une partie de l'univers se répercute dans l'univers entier, mais que ce tout soit composé de parties distinctes, possédant une unité et une indépendance relatives; que ces parties puissent se distribuer en genres et en espèces immuables, ou tout au moins ne pouvant se modifier que par une lente et progressive évolution, c'est ce que le mécanisme n'implique pas. L'ordre de la nature s'accorde avec les lois du mouvement, et c'est par cette concordance qu'il se conserve; il ne saurait y contredire sans les supprimer et avec elles la nature elle-même, mais ces lois ne suffisent pas à l'expliquer.

Le mouvement comme tel est indifférent à toute direction; tendre à réaliser une certaine fin, c'est une détermination qu'il n'exclut pas, mais qu'il n'appelle pas davantage. Il peut produire l'ordre, mais il peut également ne produire que le désordre. « Le monde d'Epicure avant la rencontre des atomes ne nous offre qu'une faible idée du degré de dissolution où l'univers, en vertu de son propre mécanisme, pourrait être réduit d'un instant à l'autre. » La loi des causes finales est donc une condition de l'induction et une condition nouvelle, qui vient s'ajouter à la loi des causes efficientes, sans pouvoir en aucune façon s'y réduire.

Cette seconde loi d'ailleurs doit comme la première être établie *a priori* sous peine de cercle vicieux. On peut dire que, sous ce rapport, le kantisme présente une lacune; que la théorie kantienne de la science demeure incomplète et boiteuse. Kant est de tous les philosophes celui qui a défini de la manière à la fois la plus précise et la plus dégagée de tout anthropomorphisme le concept de finalité. Il n'en a pas d'ailleurs méconnu l'importance méthodologique. Néanmoins le principe de finalité n'est pour lui qu'une maxime directrice de la recherche; il lui refuse toute valeur apodictique. Il n'est pas seulement subjectif au sens général où dans son système tous les principes de l'entendement sont ainsi appelés, mais il est affecté, pourrait-on dire, d'une subjectivité à la seconde puissance. Il n'a pas cette objectivité qui consiste à s'imposer sans condition au monde phénoménal. C'est une hypothèse naturelle à l'esprit et souvent féconde en découvertes, mais non une loi véritable de la nature. Sur ce point M. Lachelier se sépare de Kant et se rapproche de Hegel. Pour lui l'ordre des fins est réel et même sa réalité est supérieure à celle du mécanisme. « L'unité téléologique de chaque être, voilà, sans préjudice du mode, l'intuition où nous pourrons être

élevés dans une autre vie, le véritable *noumène* dont les phénomènes ne sont que la manifestation et que nous saisissons dès à présent non par une conception abstraite ou une sensation aveugle, mais par une perception intellectuelle et sensible tout ensemble. »

Maintenant comment établir la réalité de cet ordre des fins? La seule démonstration possible ici est une démonstration dialectique. L'affirmation de la finalité ne peut reposer que sur l'insuffisance de la causalité. Non pas une insuffisance relative et conditionnée, l'insuffisance pour ceci ou pour cela, car il y aurait cercle vicieux; mais une insuffisance intrinsèque et absolue; l'impossibilité pour la causalité de subsister réduite à soi-même; une véritable contradiction interne. L'ordre des fins sera donc nécessaire, parce que sans lui l'ordre des causes serait impossible. Mais comment la finalité serait-elle nécessaire? Finalité et nécessité sont, semble-t-il, termes qui s'excluent, cela est vrai en ce sens qu'il serait absurde d'assigner une cause finale à un fait intrinsèquement nécessaire, comme par exemple les propriétés des figures géométriques ou des fonctions algébriques. Quelque harmonie qu'elles manifestent et quelque satisfaction esthétique qu'elles procurent à l'esprit, il serait absurde de leur attribuer d'autre raison d'être que l'enchaînement logique qui les relie aux définitions posées. C'est là un genre d'harmonie et si l'on veut de beauté qui est inhérent à la nécessité elle-même et où la finalité n'a point de part. Si d'autre part le mécanisme de la nature est compatible avec la finalité c'est que la nécessité qu'il impose au cours des phénomènes n'est en dernière analyse qu'une nécessité hypothétique. Mais la finalité est nécessaire en ce sens qu'une nature d'où elle serait exclue est absolument inconcevable; que, si nous ne pouvons déterminer *a priori* les fins de la nature, point sur lequel du reste nous faisons les réserves les plus expresses, au moins est-il certain *a priori* qu'il existe de telles fins.

C'est bien ainsi du moins, à ce qu'il nous semble, que l'a entendu notre auteur, quelque atténuation qu'il apporte par instants à l'expression de sa pensée. « Une pensée qui reposerait exclusivement sur l'unité mécanique de la nature glisserait en quelque sorte à la surface des choses, sans pénétrer dans les choses elles-mêmes : étrangère à la réalité, elle manquerait elle-même de réalité et ne serait que la forme vide et la possibilité abstraite d'une pensée. Il faut donc trouver un moyen de rendre à la fois la pensée réelle et la réalité intelligible; et ce moyen ne peut être qu'une seconde unité

qui soit à la matière des phénomènes ce que la première est à leur forme et qui permette à la pensée de saisir par un acte unique le contenu de plusieurs sensations. » Cette unité c'est la finalité. « La première unité de la nature était l'unité purement extrinsèque d'une diversité radicale : la seconde est, au contraire, l'unité intrinsèque et organique d'une variété dont chaque élément exprime et contient à sa manière tous les autres. » D'ailleurs « ce n'est pas seulement la pensée, c'est aussi la nature que la loi des causes finales fait passer d'une existence abstraite à une existence réelle ». Mais pourquoi M. Lachelier ne veut-il pas reconnaître au principe de finalité la même nécessité absolue qu'à celui de causalité? Une existence abstraite qui ne reposerait pas sur une existence réelle serait-elle une existence? L'auteur l'appelle lui-même « un état d'évanouissement et de mort. » La pensée se décide à en sortir, « par un acte non de connaissance, mais de volonté ». Soit, si par volonté on entend ici une volonté inhérente à la pensée elle-même, une spontanéité inséparable de son idée, la volonté d'être. Mais à ce titre on en peut dire tout autant de l'affirmation déterministe. Je puis à la rigueur me représenter l'espace et le temps vides; c'est ce que l'on fait dans les sciences abstraites. Je puis aussi me les représenter remplis d'événements désordonnés et incohérents. Ce que je ne puis pas c'est croire à la réalité de semblables représentations. Si j'affirme le déterminisme, c'est que je veux croire à quelque chose, m'évader du scepticisme où sans cela je demeure enfermé. Cette affirmation est donc un acte de volonté au même titre que celle de la finalité et c'est parce que la première ne suffit pas que je suis forcé de recourir à la seconde.

C'est d'ailleurs ce que l'auteur lui-même a déjà implicitement reconnu et ce qu'il proclamera plus clairement encore dans la suite : « Mais nous pouvons aller plus loin encore, nous pouvons établir que l'existence abstraite qui consiste dans la nécessité mécanique, a besoin elle-même de trouver un point d'appui dans l'existence concrète qui n'appartient qu'à l'ordre des fins, et qu'ainsi la finalité n'est pas seulement une explication mais la seule explication complète de la pensée et de la nature. » En effet l'explication par les causes implique la régression à l'infini, son achèvement est donc intrinsèquement inconcevable. L'explication par les fins est affranchie de cet inconvénient. « Ce n'est donc que dans son progrès vers les fins que la pensée peut trouver le point d'arrêt qu'elle cherche

vainement dans sa régression vers les causes proprement dites. » Et plus loin : « La nécessité réduite à elle-même n'est rien, puisqu'elle n'est même pas nécessaire. » Voilà, croyons-nous, présentée dans toute sa force, la démonstration dialectique qui nous semble être la seule possible et conférer au principe de finalité une certitude au moins égale à celle du principe des causes efficientes. Nous ne voulons pas quitter ce sujet sans signaler une théorie présentée, il est vrai, d'une manière toute incidente, qui, sans être précisément fausse, pourrait, croyons-nous, autoriser de graves abus. « Ne craignons pas de dire, écrit l'auteur, qu'une vérité qui ne serait pas belle ne serait qu'un jeu logique de notre esprit et que la seule vérité solide et digne de ce nom c'est la beauté ». Il ne peut être ici question que de la vérité philosophique, car dans les sciences proprement dites une vérité c'est un fait, et il y a malheureusement beaucoup de faits qui ne sont pas beaux. Que dans ce sens particulier la vérité et la beauté, n'étant que deux noms de l'harmonie universelle, désignent au fond une seule et même chose, nous ne saurions le contester sans désavouer tout ce qui précède. Mais pourquoi, en cas de conflit, donnerais-je raison à mon sens esthétique contre mon entendement? Celui-ci est faillible sans doute, mais l'autre l'est-il moins? N'est-il pas en tout cas plus personnel, plus dépendant de mon tempérament et de mes habitudes? Aucun philosophe, pas même l'auteur, ne consentirait à être jugé comme un poète ou un romancier. Tous apportent des raisons auxquelles il faut répondre par des raisons, et celui qui n'en a pas, convaincu ou non, n'a qu'à garder le silence.

Comme la loi des causes efficientes nous a conduits au mécanisme, de même celle des causes finales nous servira à justifier le dynamisme universel. Les fins ne se réalisent point comme par une série de miracles dans un univers mécanique préalablement donné et subsistant indépendamment de toute finalité. Le monde n'est pas, comme l'ont conçu quelques anciens, un chaos organisé par une sorte de coup d'état d'une intelligence extérieure. Causalité et finalité se pénètrent de toute part. « Les moyens se rangent d'eux-mêmes dans l'ordre le plus convenable pour réaliser la fin..... Tout phénomène ou, ce qui revient au même, tout mouvement est donc le produit d'une spontanéité qui se dirige vers une fin : mais une spontanéité qui se dirige vers une fin est une tendance, et une tendance qui produit un mouvement est une force : tout phénomène

est donc le développement et la manifestation d'une force. » Si, d'autre part, la perception est comme l'a définie Leibniz, l'expression de la multiplicité dans l'unité, toute force doit à quelque degré être douée de perception. L'âme de l'animal et l'esprit de l'homme ne diffèrent que par le degré des forces purement physiques. Leur supériorité tient seulement à ce que leurs perceptions enveloppent une multiplicité à la fois plus complexe et plus distincte. La force, d'ailleurs, est une et complexe à la fois. Puisqu'elle n'est que la tendance du mouvement vers une fin, on peut admettre sans contradiction qu'il y a autant de forces que de mouvements distincts et que plusieurs mouvements qui tendent vers une même fin sont l'expression d'une force unique. D'ailleurs « il n'y a pas plus d'atomes de force que d'atomes d'étendue ».

Enfin la nature dans son ensemble est une œuvre de la liberté. Elle se réalise par une succession de créations indépendantes analogues à ce que dans l'humanité nous appelons inventions. La liberté est précisément le pouvoir de varier ses desseins, de créer des idées nouvelles. Cette liberté se manifeste dans la nature par l'apparition successive d'idées qui sont en même temps des êtres ou que les êtres sont contraints fatalement de réaliser. L'homme seul est libre en ce sens qu'il est à son tour créateur. Il crée un monde infini de pures idées que sa volonté s'efforce ensuite de réaliser. La liberté de l'homme se substitue pour ainsi dire à la fécondité de la nature. Elle lui est inférieure en ce qu'elle est impuissante à créer des êtres véritables, mais elle lui est supérieure en ce que les œuvres superficielles de l'art introduisent dans l'univers un degré de beauté que, dans ses œuvres vivantes, la nature semble impuissante à réaliser. Telle est la véritable liberté, qui n'a rien à voir avec la prétendue liberté d'indifférence et qui, comme la puissance créatrice de la nature, se concilie avec le déterminisme. « Ainsi l'empire des causes finales, en pénétrant sans le détruire dans celui des causes efficientes, substitue partout la force à l'inertie, la vie à la mort, la liberté à la fatalité..... La véritable philosophie de la nature est un réalisme spiritualiste aux yeux duquel tout être est une force et toute force une pensée qui tend à une conscience de plus en plus complète d'elle-même. »

Ainsi M. Lachelier, pour justifier l'induction, est amené à développer un ensemble de vues très intéressantes sur la philosophie de

la nature. Le double principe des causes efficientes et des causes finales ne nous sert pas seulement à justifier les inductions fondées sur l'observation, il contient une connaissance *a priori* des choses elles-mêmes. Cette connaissance, c'est cette idée *a priori* de ce qui doit être, cet être idéal qui est pour nous le type et la mesure de l'être réel dont il sera question dans *Psychologie et Métaphysique*. C'est donc en dernière analyse l'idée qui est la suprême réalité, c'est dans l'intelligible qu'il faut chercher la raison du sensible. Une telle philosophie est donc, implicitement, un idéalisme absolu. La distinction établie par Kant entre la matière et la forme de la connaisnaissance disparaît ou tout au moins cesse de limiter l'emploi théorétique de la raison. Notre connaissance rationnelle de la nature n'est plus bornée par les conditions mêmes de son exercice à un petit nombre de principes abstraits. Est-ce à dire que nous soyons en état de reconstruire l'univers sans l'observer? Non, sans doute, mais ceux qui entendent ainsi l'idéalisme absolu en font la caricature pour le réfuter plus facilement. Mais si les choses sont des idées, si leur réalité n'est qu'une idéalité exprimée symboliquement par la figure et le mouvement, rien, sinon peut-être l'imperfection présente de son développement, n'empêche la pensée humaine de reproduire en un système philosophique ces idées de la nature et leur enchaînement logique.

Sans doute nous ne connaîtrons pas ainsi ce que Kant appelle la *chose en soi*, mais cette chose en soi il la confond à tort avec le *noumène*. La chose en soi n'aurait par hypothèse aucun contact avec la pensée, elle serait pour nous comme si elle n'était pas. Le *noumène* est au contraire ce que l'esprit conçoit au delà du phénomène comme explication de celui-ci, et il peut être connu : c'est l'unité téléologique de chaque être. Ainsi cette œuvre qui a si puissamment contribué à répandre parmi nous la connaissance et l'intelligence de la philosophie kantienne dépasse elle-même le point de vue kantien. Celui-ci n'y est contenu que comme un élément important, mais subordonné.

On pourrait dire, il est vrai, qu'elle est simplement un retour au système de Leibniz, mais il n'y a entre ces deux jugements aucune contradiction. L'inspiration leibnizienne de l'ouvrage que nous examinons ne saurait être contestée. Non seulement Leibniz y est cité à chaque instant, mais le dynamisme auquel conclut l'auteur semble d'abord identique au dynamisme leibnizien. Il y a cependant entre

les deux une différence profonde. La nature pour M. Lachelier est bien constituée par des forces, mais ces forces ne sont pas des *monades*, leur unité n'est plus conçue comme l'indissolubilité d'un être simple, l'atome de force va rejoindre l'atome d'étendue dans le domaine des abstractions réalisées. La monade n'est que le terme imaginaire d'une régression indéfinie. C'est ici que redevient sensible l'influence kantienne. Le dynamisme qu'on nous propose est bien le dynamisme de Leibniz, mais corrigé conformément aux conclusions de la critique. La force pour Leibniz est une substance, et la substance une *chose en soi*. M. Lachelier ne peut conserver la force qu'en la dépouillant de ce caractère, c'est une réalité physique et non une entité métaphysique, elle n'a pas une réalité substantiellement différente de celle du mouvement; le mouvement c'est la force développée dans l'espace, la force c'est le mouvement concentré dans son unité formelle. Leibniz croit retrouver dans ses monades les formes d'Aristote et leur a longtemps donné ce nom. Il convient certainement mieux aux forces telles que M. Lachelier les conçoit.

Cette manière de concevoir la force permet de se représenter facilement comment l'unité dynamique d'un être particulier se concilie avec la multiplicité des forces élémentaires qui le constituent. Il en est de la nature dans son ensemble et des êtres naturels comme d'une œuvre d'art bien faite où chaque partie a son unité propre sans préjudice de l'unité totale. D'ailleurs comme le mouvement prend de lui-même la direction nécessaire pour réaliser les fins de la nature, ainsi, semble-t-il, les forces élémentaires doivent d'elles-mêmes, et tout en tendant à leur fin propre, concourir à la fin plus compréhensive que poursuit la force supérieure à laquelle elles sont subordonnées. Mais alors une difficulté apparaît que l'auteur ne signale pas et à laquelle il ne nous semble pas avoir répondu, même implicitement.

D'où vient le conflit des forces, et même en quoi consiste précisément ce conflit? Ce conflit existe pour lui, puisque « toute sensation est la conscience au moins indirecte du conflit de deux forces », et que « nous avons une conscience directe de ce conflit lorsque nous déployons un effort volontaire ». Ces affirmations elles-mêmes appellent déjà une objection. Comment la conscience d'un conflit qui est un rapport peut-elle exister dans l'un des termes de ce rapport et non pas seulement dans un troisième terme qui envelopperait les deux premiers? Mais ce n'est pas sur cette question de détail

que nous voulons insister ici. Celle qui nous préoccupe est d'une généralité plus haute : si nous concevons la force comme on nous demande de la concevoir, qu'est-ce que le conflit de deux forces? Si nous comprenons bien la doctrine, une force n'existe réellement que si elle produit quelque effet; mais les effets des forces sont des mouvements. Deux forces opposées tendraient donc à donner à un même mobile deux mouvements incompatibles; mais comme il est impossible que le mobile prenne à la fois ces deux mouvements, l'une au moins des deux forces serait sans effet, c'est-à-dire sans réalité. Dira-t-on que dans ce cas l'effet de cette force est précisément de diminuer la vitesse du mouvement que la première produirait si elle agissait seule. La réponse est très claire dans l'hypothèse où les forces subsisteraient en soi, indépendamment de leurs effets; elle nous semble l'être beaucoup moins si la *force et le mouvement ne sont que les deux faces opposées du même phénomène*. On pourrait dire qu'en refusant à la force cette *existence en soi* que lui attribuait Leibniz l'auteur rend possible l'influence réciproque des forces que ce philosophe était réduit à nier et superflue l'hypothèse de l'harmonie préétablie. Mais influence ne veut pas dire conflit, et si la finalité pénètre le mécanisme sans le détruire ni l'altérer, les forces supérieures semblent pouvoir diriger les forces inférieures, sans précisément entrer en opposition avec elles. Peut-être même cette seconde hypothèse n'est-elle au fond qu'une simple traduction de la première en termes quelque peu différents. D'autre part, à tort ou à raison, on associe habituellement à l'idée de force celle d'opposition ou de conflit et l'auteur lui-même consacre cette association en expliquant la sensation par le conflit de deux forces. Nous ne doutons pas que l'auteur puisse résoudre cette difficulté. Nous nous bornons à la signaler non comme une contradiction irrémédiable qui ruinerait la théorie que nous venons d'exposer, mais comme une lacune importante qu'elle nous semble présenter et dont le résultat est de jeter une certaine obscurité sur la notion de force, notion fondamentale dans cette théorie.

L'opuscule suivant : *Psychologie et Métaphysique*, est-il l'expression d'une philosophie nouvelle ou tout au moins d'une nouvelle phase de celle qui a inspiré *le fondement de l'induction*? Nous ne le croyons pas, ou du moins nous ne trouvons rien dans les textes qui nous oblige à le supposer. Sans doute ce second ouvrage contient une déduction *a priori* des catégories, et en particulier de la causalité et

de la finalité, qui n'est pas contenue dans le premier et par laquelle l'auteur marque plus clairement l'évolution qui l'éloigne du criticisme pur. Mais rien ne nous autorise à supposer que cette déduction n'était pas présente à son esprit quand il écrivait le premier ouvrage et que, s'il ne l'y a pas incorporée, c'est tout simplement parce qu'elle ne lui semblait pas faire partie intégrante de son sujet. Pour tout le reste nous ne voyons entre les deux écrits non seulement aucune contradiction, mais même aucune différence du point de vue qui ne puisse trouver une explication suffisante dans la différence des questions traitées.

L'objet de ce second ouvrage est l'un des plus graves problèmes de la philosophie contemporaine. Il semble que, de nos jours, après les sciences de la nature, la psychologie tende à se détacher de la philosophie, à se constituer comme étude distincte et à prendre rang parmi les sciences positives à côté de la physiologie, sur laquelle d'ailleurs elle s'appuierait de plus en plus. Le mouvement qui avait commencé au début de ce siècle au sein de l'école idéologique et contre lequel Jouffroy et Cousin s'étaient efforcés de réagir, aujourd'hui que leur philosophie est presque universellement discréditée, semble reprendre son cours. Or c'est là pour l'avenir de la philosophie un fait extrêmement grave. Si la psychologie réussit à s'en dégager tout à fait, que pourra-t-il subsister de celle-ci, sinon la métaphysique? D'autre part la métaphysique semble quant à sa possibilité dépendre de la psychologie, « s'il y a une raison idéale des choses et si cette raison nous est accessible, c'est en nous-mêmes que nous devons la chercher ». L'ouvrage se présente franchement comme un plaidoyer en faveur du spiritualisme. L'auteur réduit à six thèses fondamentales le spiritualisme de V. Cousin. Il expose ensuite les objections que les nouveaux psychologues opposent à chacune de ces thèses, puis s'efforce de chercher une réponse à ces objections. Il faut noter toutefois qu'il fait volontiers à la psychologie nouvelle d'importantes concessions et que, s'il reprend pour son compte les conclusions de Cousin, c'est en en modifiant si profondément le sens qu'on est véritablement en face d'une philosophie originale et que le spiritualisme de M. Lachelier n'a guère de commun que le nom avec celui des éclectiques.

Voici les six thèses essentielles du spiritualisme cousinien :

1° « Les faits de conscience forment un monde à part et la science de ces faits doit être distincte de toutes les autres sciences, y compris la physiologie.

2° « Les faits de conscience, à l'exception toutefois des faits volontaires, sont soumis à des lois analogues à celles qui régissent le monde extérieur... Nous rapportons en général les faits de conscience à certaines propriétés durables de notre être, que nous appelons facultés.

3° « Notre volonté est libre... Nous avons conscience à la fois de notre volonté et de notre décision et de la liberté avec laquelle l'une procède de l'autre.

4° « Dans l'absolu et aux yeux de Dieu nous sommes une substance semblable aux autres substances de la nature : pour nous-mêmes et aux yeux de la conscience, nous sommes un sujet libre et actif, une personne, un *moi*.

5° « Nous avons des connaissances qui ne dérivent pas exclusivement de l'expérience et qui sont dues, au moins en partie, à une faculté spéciale appelée *raison*.

6° « Les connaissances que nous devons à notre raison ne sont pas seulement vraies à nos propres yeux : elles correspondent à des vérités qui existent hors de nous et dans la nature des choses. »

Après avoir ainsi résumé les exclusions du spiritualisme éclectique l'auteur résume en ordre inverse les arguments que leur oppose la nouvelle psychologie. Celle-ci en vient à nier jusqu'à l'existence propre de la conscience. « Il n'y a donc pas de phénomènes de conscience qui forment, comme on l'a cru, un monde distinct et détaché du monde extérieur : il n'y a en nous et nous ne sommes nous-mêmes qu'une série de phénomènes semblables à tous les autres, qui ont seulement le privilège de se réfléchir et de se redoubler dans une conscience. La psychologie n'a pas de domaine propre, pas même celui du rêve, ou du moins du rêve relatif et réel : elle n'est qu'une forme subjective et provisoire de la physiologie, qui n'est elle-même qu'une branche de la physique. »

L'auteur n'a pas de peine à faire justice de ces conclusions extrêmes. Que les faits psychiques, pris en soi, se réduisent à des mouvements matériels, cela est possible ; en tous cas il nous apparaissent comme quelque chose de tout différent. Comment expliquer cette apparence? D'autre part ce monde extérieur sur lequel on prétend « greffer après coup » la conscience n'existe lui-même que pour une conscience. L'indéfinie divisibilité de l'étendue nous interdit de lui attribuer une existence en soi. Il y a plus, la conscience ne sau-

rait elle-même se réduire à la perception de l'étendue. L'étendue non qualifiée, non différenciée et le mouvement qui s'y produirait sont radicalement irreprésentables. La perception de l'étendue n'est possible que par la sensation. La sensation, d'autre part, a pour condition la tendance, la volonté, volonté aveugle et irréfléchie qui ne se connaît que dans et par ses effets, mais sans laquelle la conscience sensible est tout à fait inconcevable. Le matérialisme réaliste et le matérialisme idéaliste, « qui absorberait la conscience dans ce monde relativement extérieur qu'elle porte en elle-même », sont l'un et l'autre insoutenables. « Ce n'est pas de la perception à la volonté, c'est au contraire de la volonté à la perception que se succèdent, dans leur ordre de dépendance et probablement aussi de développement historique, les éléments de la conscience. » La conscience n'est pas une sorte d'accident dans un monde tout matériel. Elle n'est pas non plus, « comme le voulait Cousin en dehors et au-dessus du monde extérieur, mais au-dessous et au centre même de ce monde qui n'en est que l'épanouissement ». Mais, si la nouvelle psychologie est ainsi réduite à réjeter le matérialisme qu'elle professe implicitement, il semble qu'elle pourrait s'en tenir à une sorte de naturalisme et que rien ne l'oblige à reconnaître le spiritualisme proprement dit. D'ailleurs l'auteur, tout en réservant la question de la raison, a abandonné sans regrets, avec les lois propres aux faits psychologiques, la liberté d'indifférence et l'idée d'un *moi* abstrait et extérieur à ses propres modes. Il lui suffit pour l'instant d'avoir rétabli la réalité de l'âme elle-même et de ses facultés, qui sont pour lui les modes permanents de la conscience, modes sur lesquels se détachent les phénomènes transitoires qu'une observation superficielle remarque seuls et auxquels elle est portée à réduire la vie psychique tout entière. Faut-il sacrifier définitivement la raison et la liberté? L'auteur ne le pense pas. Mais les résultats qu'il a obtenus jusqu'ici sont les seuls que puisse donner l'analyse impartiale de la conscience sensible.

Par cette analyse nous prenons en quelque sorte conscience de notre propre conscience, mais cette seconde conscience, cette conscience de la conscience ne peut-elle à son tour être soumise à l'analyse? En un sens cette nouvelle conscience, que l'auteur appelle conscience idéale ou intellectuelle, ou simplement pensée, n'a pas d'autre contenu que celui de la conscience sensible; mais tandis qu'à celle-ci ce contenu est simplement donné, c'est seulement de la

pensée qu'il reçoit une signification et une valeur déterminée. C'est elle qui le juge et opère le départ de la vérité et de l'erreur. Un rêve, une hallucination ont dans la conscience sensible la même valeur qu'une perception; une succession accidentelle est pour elle un fait de même ordre qu'une succession nécessaire. Bref, pour la conscience sensible, le vrai et le faux n'existent pas. Ils n'existent que pour la pensée dont la fonction propre est de les distinguer. Cela explique pourquoi l'empirisme conduit logiquement au scepticisme. Rejetant la pensée pour s'en tenir à la conscience sensible, il y cherche en vain les conditions d'une distinction qui n'existe pas pour elle. Pour qu'un savoir quelconque soit possible « il faut qu'il y ait en nous avant toute expérience une idée de ce qui doit être, un être idéal comme le voulait Platon, qui soit pour nous le type et la mesure de l'être réel. C'est cette idée qui seule peut être le sujet de la connaissance; car elle n'est point une chose, mais la vérité *a priori* de toutes choses, et la connaissance n'est que la conscience que cette vérité idéale prend d'elle-même en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent. »

C'est en effet Platon qui le premier a reconnu et proclamé cette fonction souveraine de la pensée et par cela même créé la philosophie proprement dite. Kant l'a continué, croyant le contredire, quand il établissait que la pensée n'a pas pour objet des *choses en soi* distinctes des choses sensibles, mais la vérité des choses sensibles. Toutefois il est tombé dans une étrange inconséquence en refusant toute valeur aux idées spéculatives qui ne comportent pas une vérification expérimentale, appelant ainsi en même temps la pensée à juger l'expérience et l'expérience à juger la pensée. Il faut pourtant qu'en dernière analyse le fait soit la mesure de l'idée ou l'idée la mesure du fait. Cette inconséquence tient d'ailleurs, en partie du moins, à ce que l'idée est encore pour lui une donnée, c'est-à-dire un fait. L'effort de ses successeurs a consisté à nous la faire comprendre comme elle est en effet, à montrer qu' « elle est et que nous sommes nous-mêmes en tant que sujet intellectuel, une dialectique vivante ».

Cousin avait compris Platon, mais il n'a rien entendu à la philosophie de Kant et si un instant il a été séduit par celle de ses successeurs, il ne l'a saisie qu'en gros et dans ses résultats. C'est par la méthode de Condillac qu'il a tenté à ses débuts de démontrer la philosophie de Schelling. M. Lachelier, au contraire, a pénétré la vraie signification du kantisme. Il a vu que, dans ce système, les juge-

ments synthétiques *a priori* par lesquels nous appliquons aux données sensibles les catégories de l'entendement, sont pour ainsi dire les éléments d'une définition du réel, qu'ils expriment l'idée *a priori* de la vérité, idée qui doit bien de quelque manière se trouver dans notre intelligence si nous sommes capables de discerner parmi les apparences sensibles celles qui répondent à quelque réalité de celles qui n'existent qu'à titre de pures apparences. Il a vu aussi qu'on ne pouvait s'en tenir au kantisme, que s'il appartient à la pensée de contrôler et de légitimer la perception, elle doit porter en soi la garantie de sa propre légitimité. Cette conscience que la vérité idéale prend de soi, en se reconnaissant dans les choses qui la réalisent, doit en un certain sens dépasser ces choses elles-mêmes.

S'il en est ainsi, cette vérité idéale doit produire elle-même par un mouvement autonome, par une dialectique interne, ses propres déterminations. C'est ce qu'ont admis en commun Fichte, Schelling et Hegel, c'est ce qu'admet aussi M. Lachelier, et c'est ainsi qu'il s'élève de la psychologie à la métaphysique. L'analyse de la conscience sensible nous a fait passer du matérialisme au naturalisme, celle de la conscience intellectuelle nous conduit d'abord à reconnaître la pensée cemme un fait, mais la pensée n'est pas et ne saurait être un simple fait qui viendrait se superposer aux faits sensibles. L'analyse psychologique cesse de lui être applicable. Pour la connaître, il faut reconstituer le processus par lequel elle se produit elle-même. C'est par la psychologie que débute la connaissance de l'homme spirituel, mais c'est par la métaphysique qu'elle doit s'achever. D'ailleurs cette science de la pensée, si elle parvenait à se constituer, serait en même temps la science de toutes choses. On voit qu'en principe du moins, l'auteur n'a garde d'imposer aucune limite à la pensée spéculative, que la métaphysique est bien pour lui la science absolue ou la science de l'absolu.

Néanmoins de cette science il se contente présentement *d'esquisser quelques traits*. C'est là, par malheur, ce qui rend sa pensée difficile à saisir. L'esquisse est trop peu poussée, les traits de la science à constituer sont trop sommairement indiqués pour qu'on puisse sans crainte de s'égarer chercher à en apercevoir le plan.

Il y a trois idées de l'être ou, selon l'expression de Schelling, trois puissances. La première est simplement la notion purement formelle de l'existence ou de la vérité. Elle s'impose à nous par une inéluctable nécessité. En effet, sa négation se transforme immédiatement

en affirmation. Si la vérité n'est pas, cela du moins est vrai qu'elle n'est pas. Si donc il s'agit, non de tel ou tel contenu, mais de la vérité ou de l'être en général, nous sommes contraints d'en affirmer l'existence réelle. « Cette idée de l'être, dont nous venons d'établir l'existence, paraîtra probablement bien vide : elle n'est en effet que l'idée ou la forme même de l'existence, mais avec ce singulier caractère qu'elle se produit logiquement elle-même. Elle suffit, grâce à ce caractère, pour rendre compte de deux éléments de la conscience sensible dans lequel elle *se réfléchit* en quelque sorte, et auxquels elle confère par cela même une valeur objective. » Ces deux éléments sont le temps et l'étendue linéaire. Ces deux éléments sont-ils véritablement déduits? Nous ne le pensons pas. Que la détermination par soi, qui est le caractère de l'être pur, puisse être représentée symboliquement par le cours du temps ou l'étendue linéaire, cela est incontestable; mais c'est, semble-t-il, la simple constatation d'un fait. D'où procède la nécessité de ce double symbole, c'est ce que nous n'apercevons pas. Encore moins nous expliquons-nous comment l'idée de l'être se *transforme au contact de son double symbole* et que la nécessité logique devienne nécessité mécanique. Tout cela est peut-être démontrable, mais ne nous semble pas démontré.

Nous n'avons encore ici que la première puissance de l'idée d'être. « Cette idée n'est encore pour nous que la forme vide d'une existence qui n'est l'existence de rien. Mais elle appelle par cela même comme son complément celle d'un contenu distinct de cette forme, d'un être en quelque sorte matériel, qui devienne le sujet de cette existence et qui soit en lui-même, non le fait d'être, mais *ce qui* est. Non seulement cette seconde idée complète la première, mais encore elle l'explique et la justifie. » On croirait, à lire ce passage, que l'auteur va s'attacher à découvrir dans cette idée abstraite de l'être quelque contradiction interne qui nous interdise de la poser absolument et à nous montrer, par un procédé analogue à la dialectique hégélienne, qu'elle ne se conçoit et ne se justifie que par l'idée de l'être concret. Non seulement il ne nous donne pas cette déduction, mais il semble la déclarer impossible. « Rien n'oblige la pensée à passer de l'existence abstraite, qui est sa propre forme, au sujet existant qui donne à cette forme un contenu distinct d'elle. » Il est vrai qu' « elle tend d'elle-même à dépasser la sphère de l'abstraction et du vide : elle pose spontanément l'être concret, afin de devenir elle-même, en le posant, pensée concrète et vivante. » Mais

quelle est la légitimité de cette tendance et d'abord comment pouvons-nous l'affirmer? Est-ce à titre de fait constaté? Alors nous abandonnons la déduction ou la construction pour revenir à l'observation et à l'analyse; la métaphysique retombe dans la psychologie. Est-ce parce que « l'être qui existe et qui est le fondement de la notion d'existence est plus vrai et plus digne d'être? » C'est donc que l'être abstrait contient en soi une certaine fausseté, une certaine insuffisance intrinsèque, et c'est ce qu'on a renoncé à établir. Après avoir posé cette seconde idée de l'être, l'auteur cherche dans la conscience ce qui la réalise. C'est d'abord la sensation, puis l'étendue à deux dimensions. Les observations que nous avons faites tout à l'heure à propos du temps et de la ligne retrouvent ici leur application. Il y a plus, l'étendue à deux dimensions nous semble assez arbitrairement rattachée à l'intensité de la sensation. « La sensation, quoique simple, peut toujours être considérée comme composée d'autres sensations de plus en plus faibles : elle contient donc virtuellement une diversité simultanée, et cette diversité est figurée à son tour dans la conscience par l'étendue à deux dimensions ou la surface. » Comme tout à l'heure l'idée se transforme au contact des éléments qu'elle pose dans la conscience et « ce qui n'était en soi que volonté d'être, devient, en s'appliquant à la sensation et à l'étendue visible, volonté de vivre ou finalité. »

Nous passons ensuite à la troisième et dernière puissance de l'être, qui n'est en somme que la conscience intellectuelle elle-même. « Cette seconde puissance n'est pas la dernière. Etre au sens positif de ce mot, être nature en essence est plus qu'être seulement la notion abstraite et la nécessité logique de l'existence : mais ce qui est plus encore, c'est d'être supérieur à toute nature et affranchi de toute essence, de n'être, pour ainsi parler, que *soi*, c'est-à-dire pure conscience et pure affirmation de soi. Cette troisième idée de l'être n'est pas moins nécessaire à la seconde que celle-ci ne l'est à la première : car l'être concret est, sans doute, en lui-même vrai et digne d'être : mais qui peut décider qu'il est en effet sinon une conscience distincte de lui, qui soit en quelque sorte témoin de sa vérité et juge de son droit à être? » Ici encore on pourrait croire que l'auteur entend étayer l'affirmation de la troisième idée sur l'insuffisance de la seconde; ici encore il décline cette prétention. « Rien, sans doute, n'oblige la pensée à s'élever jusqu'à la troisième idée de l'être; car la vérité des deux premières pourrait rester latente.

On ne peut même pas dire qu'elle tende à dépasser l'être en soi, comme elle a dépassé l'existence abstraite; car que lui reste-t-il à désirer au delà de l'être et de la vie? » On serait ici tenté de répondre : précisément la conscience de leur vérité. Mais l'auteur fait de celle-ci l'objet d'une tendance d'un autre ordre, la volonté véritable qui va plus loin que le désir. Il y a là une distinction qui peut avoir dans la morale ordinaire une signification relativement claire, mais qui ici demanderait à être précisée, d'autant plus que cette volonté véritable se confond à ce qu'il semble avec la liberté. « La plus haute des idées naît d'un libre vouloir et n'est elle-même que liberté. » En tout cas ici encore nous cherchons en vain une raison logique pour poser la troisième idée. La construction *a priori* de la conscience intellectuelle semble se réduire à une sorte de résumé de l'analyse psychologique qui l'a précédée, sauf pour la première idée de l'être, celle à laquelle précisément l'auteur accorde le moins d'importance.

Mais peut-être n'avons-nous qu'imparfaitement saisi sa pensée. Un peu plus loin il définit lui-même la méthode qu'il a suivie. Il n'est que juste de chercher dans cette définition la réponse aux objections qui précèdent. « Il faut donc démontrer les principes et définir *a priori* les facultés; et, d'un autre côté, comment passer, par le raisonnement d'une forme simple de la conscience, à une autre forme qui, par hypothèse, n'est pas contenue dans la première? C'est pourtant ce que nous avons essayé de faire, en supposant que la conscience, avec tout ce qu'elle renferme, gravite en quelque sorte vers la liberté de l'intelligence. »

Il y a donc dans la dialectique précédente un postulat sous-entendu. Peut-être serait-il permis de le formuler ainsi : L'être tend vers la perfection, vers la forme la plus haute ou la plénitude de l'existence. Dès lors, d'une part il y aurait bien un passage nécessaire des puissances inférieures de l'être aux supérieures en ce sens que les premières ne pourraient être pleinement entendues en elles-mêmes et recevraient des autres leur véritable et définitive signification. L'être ne pourrait atteindre à sa plénitude qu'en s'élevant de la première puissance à la seconde et de celle-ci à la dernière. Mais que cette élévation eût lieu en effet, dans la réalité, ce serait la conséquence de la tendance postulée qui dans le premier passage prendrait le nom de désir et dans le second celui de volonté libre. D'ailleurs la réalité de cette tendance ne serait un postulat qu'au

regard de la logique pure. En fait, dans la mesure où l'être se réalise en nous, nous en prenons une conscience immédiate.

Ecartons toutefois un malentendu possible. Il ne faudrait point imaginer la nécessité dialectique comme préexistant à la détermination libre, fût-ce d'une façon purement logique. Dans ce cas, en effet, non seulement elle enchaînerait par avance la liberté supposée, mais elle-même deviendrait inintelligible. En effet les termes que la dialectique enchaîne ne préexistent à leur enchaînement que pour nous, dans notre conscience, c'est-à-dire postérieurement à la position de l'être. D'autre part, par hypothèse, les termes supérieurs ne sont pas contenus dans les inférieurs et n'en peuvent être extraits par analyse. Il faut donc qu'ils soient posés absolument, inconditionnellement, c'est-à-dire librement. C'est donc la liberté qui rend la dialectique possible, et celle-ci, loin de l'enchaîner, se borne à exprimer ses déterminations fondamentales. L'opposition entre la nécessité et la liberté est donc une pure apparence. Il nous est nécessaire de la poser, mais c'est pour prendre conscience de son inanité et nous élever au-dessus d'elle. Est-ce à dire que la contingence soit le fond des choses? Que les déterminations de la pensée et de l'être pourraient être autres qu'elles ne sont? Il est facile de voir qu'une telle question n'a pas de sens s'il s'agit non d'une pensée ou d'un être déterminé, mais de la pensée ou de l'être en général. En effet les mots qui servent à l'exprimer, le mot *pouvoir*, par exemple, n'ont de signification que pour la pensée telle qu'elle est. La liberté absolue n'est pas un choix entre des possibles; un tel choix serait, par définition, conditionné, en d'autres termes, il ne serait libre que relativement. Comme elle pose les catégories, c'est-à-dire l'intelligibilité des choses, elle ne saurait être limitée par celle-ci, mais elle ne pourrait non plus la limiter. Au fond liberté et raison sont une seule et même chose, et si elles semblent différer, voire s'opposer l'une à l'autre; cela tient seulement à notre manière imparfaite de les appréhender.

Sous ces réserves, l'explication qui précède nous paraît propre à rendre compte du mouvement dialectique exposé par l'auteur. Quant à la correspondance des trois idées de l'être avec les formes de la conscience qui les réalisent, et en particulier les trois dimensions de l'étendue, il faut, je crois, nous résigner à n'y voir que la constatation d'une corrélation naturelle, et non une déduction véritable, soit que l'auteur rejette définitivement la possibilité d'une telle déduction, soit qu'il l'ajourne seulement et s'en remette aux progrès ulté-

rieurs d'une science dont il entend simplement tracer une esquisse générale.

Quoi qu'il en soit, il se croit autorisé à conclure de tout point en faveur du spiritualisme. Mais, comme nous l'avons déjà dit, son spiritualisme est bien différent de celui de Cousin. Il en diffère tout d'abord par la notion même de l'esprit. Pour Cousin et pour ses disciples, l'esprit est tout simplement une chose qui pense, c'est-à-dire qui est douée de conscience. Ecoutons au contraire M. Lachelier. « Il ne faut pas, nous dit-il, confondre, comme on le fait souvent, la conscience avec l'esprit : le désir, la sensation, l'étendue visible font partie de la conscience, et ce sont les éléments mêmes de la nature. Ce qui est proprement spirituel, c'est ce qui est, selon la remarque de Bossuet, intellectuel : c'est cette troisième conscience que nous avons tour à tour analysée et reconstruite *a priori.* »

Il en diffère par la notion de la vérité. Celle-ci consiste pour Cousin en un système de réalités distinctes de l'esprit qui les pense, en un monde de choses en soi. Pour M. Lachelier, si nous sommes obligés d'affirmer, en même temps que l'existence de l'esprit, celle d'une vérité extérieure à lui et indépendante de lui, « nous savons, du reste, ce que c'est que cette vérité ; elle n'est ni une chose en soi ni un attribut des choses en soi : elle est l'idée même de l'être dans ses deux premières puissances et la manifestation de ces deux puissances dans le mécanisme et dans la vie. L'existence de cette vérité n'est pas pour nous une hypothèse destinée à expliquer le fait de la connaissance ; nous l'avons vue se constituer elle-même dans l'absolu, en vertu soit d'une nécessité logique, soit d'un progrès spontané de la pensée : nous savons directement ce qu'elle est et ce qu'elle doit être. »

Il en diffère par la conception des facultés de l'âme. Celles-ci ne sont pour Cousin que des fonctions intellectuelles ou sensibles que nous constatons en nous ; mais comment savoir si de telles fonctions sont ou ne sont pas de simples habitudes, si elles tiennent à l'essence même de l'esprit ou n'y sont que des accidents? Pour M. Lachelier, « la théorie des facultés coïncide dans toutes les parties avec ce qu'on appelait naguère la théorie de la raison ». « Il est de l'essence de nos facultés d'être à la fois les actes constitutifs et les objets irréductibles de la conscience. Les unes, comme la nécessité, la volonté, la liberté, sont les principes proprement dits, qui rendent possible et vrai *a priori* tout ce qui existe ; les autres, comme le temps, la sensa-

tion, la réflexion individuelle, les trois puissances de l'étendue, sont ces natures simples dont parlaient Descartes et Leibniz et qui étaient, suivant eux, les derniers éléments des choses. » Aussi faut-il « démontrer les principes et définir *a priori* les facultés ».

Mais c'est surtout sur les questions du moi et de la liberté que l'auteur s'éloigne des opinions de Cousin. L'auteur avait dit plus haut « que le *moi* était à la fois la volonté de vivre et l'état affectif qui en est, dans chacun de nous, l'expression immédiate ». « Telle est, en effet, dit-il maintenant, notre moi sensible ou le moi de l'animal en nous; mais le moi de l'homme doit être cherché plus haut, dans sa réflexion sur lui-même, ou plutôt dans la réflexion de la pensée absolue sur elle-même. Nous sommes en nous-mêmes l'acte absolu par lequel l'idée de l'être, sous sa troisième forme, affirme sa propre vérité ; nous sommes pour nous-mêmes le phénomène de cet acte, ou cette réflexion individuelle par laquelle chacun de nous affirme sa propre existence. Cette double affirmation est libre, non seulement parce qu'elle n'a pas d'autre cause productrice qu'elle-même, mais encore par ce qu'il n'y a rien dans la vérité qu'elle affirme, qui la détermine comme une matiere préexistante. » Ainsi le *moi* humain n'est que le *phénomène* de la pensée absolue et notre liberté n'est autre chose que notre participation à la liberté essentielle de celle-ci. Nous voilà loin du moi atomique de Cousin et de sa liberté d'indifférence. Nous croyons que cette conception de la liberté est la vraie. Nous regrettons néanmoins que l'auteur ne l'ait pas développée davantage. En particulier qu'il n'ait pas cru devoir montrer comment la liberté du moi individuel se concilie avec la nature phénoménale de celui-ci. On pourrait croire, en effet, que si la liberté appartient à la pensée absolue, par cela même elle ne saurait appartenir à sa manifestation phénoménale. C'est au fond, sous une forme moderne, l'opposition scholastique de la providence divine et de la liberté humaine. A cette difficulté se rattache le problème du mal. Ce problème, l'auteur est conduit à le poser : « Pourquoi préférons-nous librement le mal au bien? » Mais c'est pour l'écarter aussitôt par une fin de non-recevoir. « C'est ce qu'il nous faut, selon toute apparence, renoncer à comprendre. Expliquer, d'ailleurs, serait absoudre, et la métaphysique ne doit pas expliquer ce que condamne la morale. » Il ne nous semble guère possible cependant que la métaphysique se désintéresse ainsi de la question du mal. La difficulté consiste précisément à expliquer sans absoudre. Elle est grande assurément — est-elle

réellement insoluble? Ou si elle l'est, la métaphysique n'est-elle pas elle-même condamnée à rester tout entière à l'état de problème? En tout cas la philosophie que l'auteur nous propose est si éloignée de l'éclectisme qu'on pourrait lui refuser le droit de rapprocher sa doctrine et celle de Cousin sous le nom commun de spiritualisme. Il resterait à chercher auquel des deux systèmes cette appellation convient le mieux. Celui de Cousin a pour lui la possession d'état. Il est connu de tous sous le nom de spiritualisme; mais si l'on remonte au sens du terme, si par spiritualisme on entend une philosophie de l'esprit, une philosophie qui cherche dans l'esprit la réalité suprême et le principe de toute réalité, on accordera que ce nom convient beaucoup mieux au système de M. Lachelier.

Après tout ce n'est là qu'une question de mots. Ce qui importe davantage, c'est la valeur permanente des deux philosophies. Celle de Cousin nous semble définitivement condamnée. Il n'a vu dans le criticisme qu'une forme illogique du scepticisme; en conséquence il a cru pouvoir étayer les thèses essentielles de sa doctrine d'arguments empruntés aux anciennes métaphysiques et définitivement réfutés par Kant. Au contraire la philosophie de M. Lachelier contient le criticisme et le dépasse. Comme les successeurs immédiats de Kant, aujourd'hui beaucoup trop négligés, il admet que la pensée humaine ne peut trouver son explication que dans une pensée absolue; « ce qui n'était d'abord pour nous que notre pensée nous est apparu comme la vérité en soi, comme l'être idéal qui contient ou pose *a priori* les conditions de toute existence ». Telle est, en effet, croyons-nous, la seule issue qui s'offre à la pensée moderne si elle veut échapper à l'empirisme et au scepticisme qui en est la conséquence inéluctable. Si nous sommes incapables de nous élever à l'affirmation de l'absolu, nous le sommes de sortir de nous-mêmes, de porter un jugement quelconque qui dépasse les données immédiates de notre conscience momentanée; le passé n'est qu'une ombre et l'avenir qu'un mirage, seul le présent existe, son être d'ailleurs se confondant avec son apparaître; le permanent, l'éternel, l'être au sens plein du terme ne sont plus que des mots dénués de sens. La science, certes, est indépendante de la métaphysique en ce sens que pour appliquer rigoureusement des principes il n'est pas nécessaire de rechercher sur quels fondements reposent ces principes eux-mêmes. Mais, à parler théoriquement, la certitude de la science implique celle de ses principes, par suite la possibilité d'une métaphysique

qui les justifie. Tant que cette métaphysique ne sera pas constituée nos théories scientifiques les plus rigoureusement démontrées n'auront après tout que la valeur de croyances, reposeront en dernière analyse sur un acte de foi. On peut à la rigueur se résigner à cette conclusion, encore convient-il de remarquer que les systèmes empiristes, rejetant la possibilité de toute métaphysique théorique, de toute justification future des principes de la science rendent cet acte de foi contradictoire dans les termes.

Que peut être d'ailleurs cette métaphysique? Elle ne saurait évidemment reposer sur l'expérience, puisque c'est elle qui doit la justifier. Elle ne saurait davantage emprunter aux mathématiques leur méthode, partir de définitions et d'axiomes pour en déduire ses théorèmes, puisque dans son domaine ce sont les principes eux-mêmes qui sont en question et que son problème général est de déterminer les notions premières et d'établir les axiomes. Elle ne peut employer d'autre procédé que la méthode dialectique, celle qui essaie de saisir et de reproduire *a priori* le mouvement créateur de la pensée absolue. Cette méthode a contre elle bien des préjugés, tous nous semblent tenir à ce qu'on s'exagère la difficulté du problème. Après tout la métaphysique n'a pas à créer de rien l'esprit et le monde. Les idées qu'elle doit mettre en œuvre existent déjà, et même les plus importantes de toutes sont en même temps les plus familières. Sa tâche est de les mettre en ordre, de découvrir leurs véritables rapports, d'établir leur hiérarchie et de les ramener ainsi à l'unité de la raison. Cette méthode est au fond celle qu'ont pratiquée les plus grands métaphysiciens, quoique tous n'aient pas eu la pleine conscience de la direction où leur génie les entraînait. C'est celle que Hegel s'est efforcé de définir et de préciser. C'est la seule voie que la critique kantienne ait laissée ouverte à la métaphysique. C'est là ce que M. Lachelier a explicitement reconnu, et par cela il a travaillé à orienter la philosophie française dans la seule direction où, à notre avis, il soit possible à la spéculation de s'engager avec quelques chances de succès. C'est là surtout qu'il faut voir l'importance de son œuvre. Certes il a, croyons-nous, parfaitement élucidé les questions particulières qu'il avait abordées. Il a prouvé que l'induction n'est justifiable que si le principe de causalité est admis sans restriction ni réserve. Il a prouvé aussi que ce principe ne suffit pas et qu'il faut lui adjoindre le principe de finalité. Il a démontré d'autre part l'impuissance de la psychologie empirique à expliquer

complètement l'âme humaine. Quand même on refuserait toute valeur à sa tentative de construction métaphysique, quand même on contesterait la légitimité de toute tentative analogue; la partie négative de son argumentation demeurerait du moins inattaquable. Ce sont là certes des résultats considérables et qui importent par eux-mêmes. Cependant ce qui nous semble plus important encore, ce sont les principes généraux dont l'auteur s'est inspiré et qui l'ont tout naturellement conduit à ces résultats. Quoiqu'elle ait de profondes racines dans la tradition philosophique ou plutôt précisément à cause de cela, sa doctrine nous semble remarquablement originale. En effet l'originalité de bon aloi ne consiste pas pour nous à tout remettre en question, à rouvrir les débats sur lesquels l'accord s'était fait, quitte à les rajeunir par des considérations souvent plus ingénieuses que solides. Elle consiste au contraire à s'assimiler les résultats obtenus et à chercher de les dépasser sans les compromettre. C'est à notre avis ce que fait M. Lachelier. Sans doute ses conclusions dernières s'accordent avec celles qu'ont admis en commun les successeurs immédiats de Kant; mais on ne saurait dire qu'il soit le disciple d'aucun de ceux-ci. Il semble plutôt être parvenu par son effort personnel à des résultats analogues. Il n'a garde d'ailleurs d'imiter leur hardiesse métaphysique et de prétendre construire à lui seul le système entier de la science. C'est avant tout un esprit circonspect, amoureux de précision, de clarté et de rigueur. Qu'un semblable esprit soit arrivé pour son compte au point de vue où s'étaient placés les philosophes allemands qui ont illustré la première partie de notre siècle, cela constitue à notre avis, en faveur de ce point de vue, une sérieuse présomption de vérité.

GEORGES NOËL.

QUESTIONS PRATIQUES

LA JUSTICE PÉNALE

JEAN CRUPPI. — **La cour d'assises**, Paris, Calmann Lévy, 1898, 1 vol. in-12, 331 pages.

La collection des journaux français, depuis six mois.

« Il est très bon qu'un cas de conscience se pose pour la France[1] » : si elle était d'un ennemi, cette parole de Tolstoï serait cruelle. Le réveil de l'intolérance, ou plutôt l'éveil d'un fanatisme hypocrite; la France divisée en deux partis nouveaux, dont l'un serait, au dire de ses adversaires, le parti de la trahison, l'autre celui de l'iniquité; les amitiés dissoutes, les âmes angoissées, le sang répandu : voilà tout le bien qu'a produit depuis six mois l'examen d'un cas de conscience. Et peut-être les résultats apparents ne sont-ils pas les plus graves : la substitution de problèmes politiques, religieux et économiques au problème moral a dissimulé la profondeur du mal; on n'a vu dans cette crise qu'un accident tandis qu'elle est le symptôme d'une maladie constitutive : elle met à nu l'infirmité morale de nos institutions et de nos croyances. A quoi serait-elle bonne, sinon à nous inspirer la résolution de nous guérir?

I

Nos institutions sont coupables. Ce n'est pas seulement la justice militaire, c'est toute notre justice pénale qu'il faut accuser : la crise qui a éclaté à propos d'un arrêt du conseil de guerre aurait pu éclater à propos d'un arrêt de cour d'assises. Sans doute, beaucoup

1. Voir le *Temps* du 14 janvier 1898. Autour de Tolstoï, par André Beaunier.

de progrès ont été réalisés : hier encore, la loi sur l'instruction contradictoire donnait aux accusés des garanties nouvelles; plus que d'autres, nos institutions s'orientent vers la justice. Pourtant, on peut se demander si, aujourd'hui comme au temps de Montaigne, le hasard ne distribuerait pas les peines aussi bien que nos tribunaux.

D'abord, nous n'avons pas de juges : nous n'avons que des accusateurs. Un vrai juge serait un arbitre impartial entre l'accusation et la défense : mais chez nous, de la justice de paix à la cour d'assises, le juge est le collaborateur du parquet. Quiconque est entré dans un prétoire de village, le jour d'une audience de police, a pu assister à cette collaboration. En fait, rien de plus rare qu'une discussion entre l'accusateur et l'accusé : la plaidoirie est presque inconnue, et les débats se réduisent à un monologue du ministère public. L'accusateur est assis aux côtés du juge, il l'entretient souvent à voix basse, il lui suggère son interrogatoire, cherche avec lui dans le code les textes applicables, participe enfin à la rédaction de l'arrêt. Des esprits naïfs pouvaient croire que cette procédure, tolérable quand il s'agit de juger des querelles d'ivrognes, était abandonnée dans les causes capitales : M. Cruppi vient de détruire cette illusion. Non seulement le président des assises, par son interrogatoire, accuse, mais il est souvent le subordonné de l'accusateur : il est choisi par le parquet (p. 110); il est hiérarchiquement l'inférieur de l'avocat général (p. 111); son avancement dépend du parquet (p. 112); son impartialité est tellement suspecte qu'il est, en fait, destitué de ses fonctions de juge : l'institution du jury et la suppression du « résumé » sont l'aveu public de la partialité du magistrat : mais cette partialité avouée n'est pas détruite [1].

Il ne suffirait pas d'être impartial : il serait nécessaire d'être éclairé : nos juges peuvent-ils s'éclairer? Nul ne met en doute leur intelligence ni leur science juridique. Les faits établis, ils sauront appliquer les lois. Mais comment les faits sont-ils établis? Pour acquérir une certitude expérimentale, l'intelligence et la conscience sont précieuses, mais le temps et la méthode sont indispensables : le temps et la méthode font défaut à nos magistrats et à nos jurés. Il faut juger vite : trop de mauvais plaisants raillent les lenteurs de la justice! Il faut juger vite : les tribunaux sont encombrés, et les

1. Il va sans dire que cette critique s'applique aux institutions et non aux hommes; comme le dit M. Cruppi (p. 113), « on trouve de braves gens qui rendent supportables les institutions médiocres ».

lenteurs de la justice peuvent compromettre des intérêts. Mais la moindre affaire est compliquée : l'administration de la preuve expérimentale demande des délais : peu importe, il faut juger vite. « Une seule des chambres du tribunal correctionnel, à Paris, a dû souvent statuer *en un jour* sur *cent* affaires de tous ordres, parmi lesquelles des infractions de haute importance sociale! » Dans ce cas, « l'information se réduit à sa plus simple expression : un rapport d'agents, un procès-verbal, un bulletin du casier, et peut-être un témoin expédié en hâte à l'audience avec le dossier et le prévenu. C'est de la justice à toute vapeur : le juge se voit contraint à statuer en quelques secondes, sans documents qui puissent l'éclairer... » (p. 6 et 7). Ce n'est là, sans doute, qu'un cas extrême : d'autres tribunaux usent d'une plus grande circonspection : ne nous en plaignons pas, car une justice sommaire n'est qu'une comédie de justice.

Peut-être la sûreté des méthodes pourrait-elle remédier à la rapidité des jugements, mais les méthodes jettent la confusion dans l'esprit des juges. On croit distinguer nettement le fait et le droit : en réalité, le jury confond les deux problèmes : il a la prétention de dire son mot sur la sanction comme sur l'action. Si l'affaire est portée devant le tribunal correctionnel, c'est le même magistrat qui tranche les deux questions. Et dans ces deux questions une troisième est cachée, car la question de fait se dédouble : l'accusé est-il l'auteur du fait incriminé? voilà un premier problème; et en voici un second : l'accusé est-il responsable de son acte? On peut résoudre le premier en suivant les règles de la méthode expérimentale et de la critique historique : il s'agit d'un fait d'expérience objective; le second est un problème moral. Problème historique, problème moral, problème juridique, voilà trois problèmes d'ordre absolument différent : or, les deux premiers sont entièrement confondus dans les interrogatoires, les auditions de témoins, dans les débats et dans les arrêts. Rien de plus fréquent, par exemple, que d'entendre un médecin parler de la responsabilité de l'accusé avant que les témoins aient déposé sur le fait. De même les deux problèmes sont confondus dans l'âme des juges : ils n'ont en effet pour les résoudre qu'un instrument, leur conscience.

Que la conscience puisse être appelée à résoudre la question de la responsabilité, c'est ce qu'il faut bien accorder, au moins provisoirement. Le juge ou le juré qui se pose cette question doit se dire : « En admettant même que cet homme soit irresponsable, l'intérêt de

la société n'exige-t-il pas son internement? Si je ne l'exclus pas de la société, ne serai-je pas responsable moi-même des violences qu'il pourra commettre dans l'avenir? » c'est un cas de conscience. Dans l'incertitude actuelle du droit pénal et de la science morale, c'est la conscience du juge qui doit décider. Mais le problème de la responsabilité ne vient qu'en seconde ligne; c'est à résoudre la question préalable : est-ce bien l'accusé qui a commis l'acte incriminé? qu'on doit d'abord s'attacher. Or, cette question, plus délicate encore que l'autre, n'est pas du ressort de la conscience : il s'agit de prouver un fait : est-ce la conscience qui donne les preuves expérimentales? Si vous demandiez à un historien : « En votre âme et conscience, quels faits se sont passés en 1820? » ou bien : « En votre âme et conscience, Homère a-t-il fait l'*Iliade*? » n'aurait-il pas le droit de vous rire au nez? Il est donc étonnant que, des milliers de jurés qui se sont succédé depuis un siècle dans nos cours d'assises, aucun n'ait souri quand on lui a demandé : « En votre âme et conscience, l'accusé est-il coupable »?

A cette question, il faut répondre par *oui* ou *non* : il n'y a pas de milieu. On ne demande pas au juré : y a-t-il incertitude? Il ne peut pas dire : les preuves sont insuffisantes; il doit affirmer ou nier, même s'il doute, même s'il ignore. C'est exactement le contraire de la méthode expérimentale. Celle-ci enseigne le doute, elle montre combien est délicate la preuve du fait le plus simple : les témoignages les plus précis, ceux des victimes mêmes, doivent être suspectés; le flagrant délit n'est pas toujours une preuve suffisante; l'aveu même de l'accusé doit être contrôlé. Mais le juré n'a pas à discuter la valeur des preuves : « La loi ne demande pas compte aux jurés des moyens par lesquels ils se sont convaincus; elle ne leur prescrit point de règles desquelles ils doivent faire dépendre la plénitude et la suffisance d'une preuve : elle leur prescrit de s'interroger eux-mêmes dans le silence et le recueillement, et de chercher dans la sincérité de leur conscience quelle impression ont faite sur leur raison les preuves rapportées contre l'accusé et les moyens de sa défense... Elle ne leur fait que cette seule question, qui renferme toute la mesure de leur devoir : *Avez-vous une intime conviction?* »[1] Le fait peut être douteux : on demande une certitude.

1. *Op. cit.*, p. 31. Extrait de l'*Instruction* remise aux jurés. Remarquer un détail de style : contre l'accusé, il peut y avoir des « preuves », mais la défense ne présente que des « moyens ».

Il s'agit d'un fait objectif : on demande une conviction « intime ». Il faut atteindre un fait d'expérience : la loi exclut la méthode expérimentale.

Privé de preuves, comment juge-t-on? D'après des « impressions »[1]. Autant vaut dire qu'on juge au hasard; autant vaut dire qu'on n'est pas un juge. Et, en effet, sont-ils des juges, ces magistrats « consciencieux et expérimentés », nous dit M. Cruppi, qui, dans l'incertitude, « se réfugient dans le compromis des courtes peines »[2]? Hésitant entre la culpabilité et l'innocence de l'accusé, ils prennent le milieu entre le maximum et l'acquittement, comme si ce n'était pas un crime de condamner dans le doute. Et ce ne sont pas non plus des juges, ces jurés qui condamnent ou absolvent suivant les incidents d'audience, suivant le talent qu'ils trouvent à l'avocat général ou au défenseur, suivant la sympathie ou l'antipathie que leur inspire la mine de l'accusé. Magistrats et jurés, dans un procès criminel, sont désemparés ; la méthode qu'on les contraint de suivre les supend dans le vide. Comme on comprend que les présidents d'assises, suivant la remarque de M. Cruppi, aspirent à quitter le domaine de la justice pénale pour siéger au civil! J'imagine qu'une présidence d'assises n'est pas seulement pour eux une « corvée » mais un supplice moral. Ils ont, sans doute, le sentiment que le caractère équivoque de leur fonction, la rapidité de leurs enquêtes et l'insuffisance de leurs méthodes les condamnent fatalement à l'erreur.

A plus forte raison serait-elle, sans d'heureux hasards, condamnée à l'erreur perpétuelle cette justice militaire qui aggrave les vices de la justice civile. Ici plus que là le juge et l'accusateur sont confondus : ils n'appartiennent plus, comme le président d'assises et l'avocat général, à deux catégories distinctes, parfois rivales, de la magistrature : ce sont deux officiers subordonnés l'un à l'autre. De même, plus qu'à la cour d'assises, l'accusation et la défense sont inégalement traitées : entre le parquet militaire et le barreau civil l'habit et les préjugés établissent un abîme. L'avocat général porte une toque plus galonnée, une robe plus voyante que la toque et la robe de l'avocat, il occupe un siège plus élevé ; mais cette différence est légère auprès de celle qui sépare l'épée de la toge. — De même encore

1. *Op. cit.*, p. 34.
2. *Id.* p. 6.

la justice militaire est plus pressée que la justice civile; on croirait que les officiers cherchent à s'habituer d'avance aux arrêts sommaires des cours martiales. Il est entendu, devant les conseils de guerre, que les plaidoyers seront courts: quand l'affaire est complexe, autant vaut dire que tous les moyens de défense ne seront pas exposés ou que leur exposé mécontentera le tribunal : or, un tribunal pressé n'est pas nécessairement un tribunal informé. — De même enfin le juge militaire croit plus volontiers que le juge civil, aussi volontiers que le juré, à l'infaillibilité de la conscience. Il estime que, pour résoudre les questions les plus embrouillées, il suffit d'avoir de la sincérité et du jugement. Combien en avons-nous entendus affirmer sur leur honneur l'exactitude d'un fait dont ils n'avaient pas été les témoins! Comme si le sentiment de l'honneur pouvait servir à vérifier les hypothèses!

La justice militaire a, en outre, des défauts qui lui sont propres. L'officier n'est jamais qu'un juge provisoire; et rien dans son éducation ne l'a préparé à cette fonction. Il ignore — et l'avoue — les éléments du droit et de la procédure. Si des magistrats militaires ont ordonné des perquisitions illégales, si un conseil de guerre — on voudrait encore en douter — a pu condamner un homme sur une pièce secrète, et si — ce qui est sûr — la révélation de ces pratiques n'a guère suscité d'étonnement dans le monde de l'armée, ce n'est pas que le sens moral y soit émoussé, c'est que l'expérience et la science juridiques sont absentes. Nous retrouvons donc dans la justice militaire, aggravés par l'incompétence, les vices de notre justice pénale.

Ces vices sont-ils sans remède? En ce qui concerne les tribunaux correctionnels et les cours d'assises, M. Cruppi ne propose que de modestes réformes. Il voudrait généraliser l'institution du jury et appeler le juré à trancher la question de la pénalité comme celle de la culpabilité. Mais son livre suggère des réformes plus profondes. Sans vouloir copier les institutions anglaises, on peut désirer avec lui que nos juges soient, comme les juges anglais, les arbitres impartiaux du débat : l'accusation et la défense, placées sur le même pied, dirigeraient les interrogatoires et les contre-interrogatoires; le président jugerait la valeur des témoignages et des preuves : s'il était absolument indépendant du parquet, son jugement présenterait toute garantie d'impartialité et guiderait le jury vers la vérité.

Cette réforme devrait elle-même être accompagnée d'une éduca-

tion nouvelle des jurés et des juges. Puisque tout citoyen peut devenir juré, pourquoi l'éducation juridique ne serait-elle pas générale? Ce n'est pas à dire qu'il faille enseigner à tous le détail de notre Code. Mais tous devraient avoir acquis le goût et l'habitude de la recherche méthodique. Tous devraient avoir perdu l'instinct accusateur qui nous précipite dans le jugement téméraire. A plus forte raison la pratique des méthodes scientifiques devrait-elle être exigée des candidats à la magistrature. Quand il s'agit de reconstituer les faits et gestes de Clovis on prend toutes sortes de précautions, et l'on récuse l'autorité d'un historien qui n'aurait pas fait preuve d'esprit critique. Et l'on se contenterait à moins quand il s'agit de reconstituer la vie d'un contemporain dont la tête est en jeu! Le stage que font nos futurs magistrats dans les parquets ou les barreaux est suffisant pour leur donner une connaissance empirique des affaires et des lois; il est insuffisant pour leur enseigner les règles de la critique. Quant aux juges militaires, ce stage même leur fait défaut. Et ce ne sont pas leurs connaissances historiques qui peuvent leur donner l'esprit critique : on peut savoir par cœur les péripéties de la bataille de Waterloo sans pouvoir apprécier la valeur des témoins qui l'ont racontée : une série de récits militaires, ce n'est pas de la science historique : seule cette science pourrait préparer les jeunes officiers à leurs fonctions judiciaires. Souhaitons que le cours d'histoire dont on annonce la création à l'École de Saint-Cyr s'inspire de ce besoin. C'est seulement lorsque l'entrée des carrières juridiques sera fermée à quiconque ne sera pas exercé dans la critique des témoignages et des preuves que pourront s'atténuer les vices de notre justice pénale.

II

La réforme des institutions ne serait efficace que si elle répondait à une réforme des croyances, car les vices des institutions actuelles tiennent à la survivance d'anciens préjugés.

D'anciens préjugés survivent dans nos convictions politiques. En apparence, la justice est pour nous l'idéal de l'État; en réalité, nous demandons à l'État l'ordre plutôt que la justice. Pour nous, un gouvernement sans poigne n'est pas un gouvernement; un tribunal qui acquitte n'est pas un tribunal : la magistrature est un instrument de répression. Que des citoyens soient arbitrairement arrêtés, que des

innocents soient condamnés, peu nous importe au fond pourvu que l'ordre règne. En dépit de notre réputation révolutionnaire nous n'aimons rien tant que la paix civile, et nos révolutions mêmes n'inspirent la « terreur » que pour assurer l'ordre. L'ordre, n'était-ce pas la devise de l'Empire? et depuis la révolution du 4 septembre, n'avons-nous pas une autre devise : la justice? Mais le souvenir des anciens régimes est encore vivant au fond de nos esprits.

C'est cet amour de l'ordre qui explique l'attitude de l'opinion publique. Que de gens, pendant cette crise, n'ont pas osé se demander où étaient la vérité et la justice parce que leur esprit en eût été troublé! Que de gens se sont imposé à eux-mêmes, consciemment ou non, la croyance à la culpabilité d'un homme pour éviter les angoisses du doute : « Je serais trop malheureux si je doutais », disait-on, et aussitôt abondaient les sophismes pour justifier cette conviction voulue. Si une partie de l'opinion publique est restée indifférente tandis qu'une autre refusait de douter, c'est que nos contemporains, en général, préfèrent la paix à la justice.

Même préférence dans les conseils du gouvernement. Le respect de la chose jugée est le sentiment qui paraît avoir guidé tous les discours sinon tous les actes du pouvoir exécutif. Et l'on peut croire que ce sentiment est raisonnable : si la chose jugée était sans cesse remise en discussion, la société ne saurait vivre : le temps nous presse; il faut donner aux questions anciennes une solution définitive pour suivre le cours des événements. Mais qui ne voit que cet argument n'est pas fondé sur la justice? Si l'on respecte la chose jugée, ce n'est pas qu'elle soit nécessairement respectable, c'est qu'il est utile de la respecter. Ce principe n'est donc qu'un principe secondaire; ce n'est pas, comme on l'a dit, la pierre angulaire de la société; ce n'est, au contraire, qu'une mesure d'ordre : faire fléchir la justice devant l'autorité de la chose jugée, c'est faire de l'ordre l'idéal de l'État.

Comment l'ordre ne serait-il pas préféré à la justice dans un pays où le pouvoir exécutif se croit supérieur au pouvoir judiciaire? On n'a pas assez remarqué, au cours de cette crise, les empiétements avoués du premier de ces pouvoirs sur le second. Le gouvernement a répété qu'un arrêt était non seulement « régulier » mais « juste ». Voulait-il dire seulement que, jusqu'à preuve du contraire, il le tenait pour tel? En ce cas, l'équivoque de la formule est fâcheuse : dans son sens littéral c'est une formule révolutionnaire : l'exécutif

dépasse son droit quand il déclare qu'un arrêt est « juste »; il n'a pas le droit de confirmer plus que d'infirmer une sentence; il n'a qu'à l'exécuter; il n'a pas même le droit de dire qu'elle est régulière ou irrégulière : c'est jouer le rôle d'une cour de cassation. Mais cette usurpation de pouvoir a pu paraître naturelle au gouvernement et au peuple parce que nous conservons tous la croyance à la supériorité de l'exécutif sur le judiciaire, à la supériorité de l'ordre sur la justice.

Cette croyance est contraire aux doctrines politiques que nous affichons. La valeur logique et morale de ces doctrines réside précisément dans la subordination de l'ordre à la justice. C'est faire œuvre vaine que réprimer pour réprimer : on aura beau condamner, si les condamnés sont innocents, les vrais criminels, loin d'être épouvantés seront encouragés. C'est aussi faire une œuvre d'iniquité. Voilà ce qu'ont pensé les hommes qui ont créé l'idée moderne de l'État. Sans doute, le gouvernement, pour eux, demeure chargé d'assurer l'ordre public; mais les rapports de l'ordre et de la justice sont renversés : la justice n'était jadis qu'un moyen de maintenir l'ordre; l'ordre ne doit être maintenant qu'un moyen de garantir la justice. Ces deux termes ne sont pas équivalents, et le problème, à l'heure présente, n'est pas de les concilier ou de faire à chacun sa part égale, car l'un doit fléchir devant l'autre, et si nous sommes fidèles aux théories que nous professons, ce n'est pas la justice qui doit fléchir. Est-ce donc du bout des lèvres que nous récitons la *Déclaration des droits*?

Nos convictions morales ne sont pas mieux assises que nos convictions politiques. La croyance dominante, à ce point de vue, c'est une sorte de kantisme instinctif d'après lequel il suffit d'obéir à sa conscience pour faire le bien. « Je n'ai rien à me reprocher, j'ai le sentiment d'avoir fait mon devoir » : les hommes se rendent volontiers ce témoignage, qui leur suffit. Et les éducateurs leur donnent des raisons de s'en contenter : on répète sur tous les tons que la conscience est souveraine, que l'homme n'est pas justiciable d'un autre tribunal. A-t-on reçu une éducation religieuse? la formule change, mais non la doctrine; on remplace le mot « conscience » par le mot « Dieu » et l'on se décerne une approbation divine : « Dieu, qui voit le fond de mon cœur, sait qu'il est pur. » Instincts populaires, doctrines philosophiques, doctrines religieuses, tout contribue à nous faire croire qu'il suffit de vouloir le bien, ou même qu'il suffit de ne pas vouloir le mal, pour être en règle avec la loi

morale. Dès lors, on peut, en toute sincérité, prendre les initiatives les plus osées, dès qu'elles paraissent ordonnées ou tolérées par la conscience. En dépit des apparences, on peut croire qu'aucun des hommes qui viennent de s'adresser publiquement les injures les plus virulentes n'était de mauvaise foi : tous ont cru obéir à un devoir; tous avaient la conscience également droite, mais tous n'avaient pas la conscience également éclairée. L'atmosphère morale que nous respirons endort nos scrupules : nous croyons trop à la souveraineté de la conscience.

La conscience n'est souveraine que si elle est éclairée; peu importe qu'on soit en règle avec elle si elle n'est pas en règle avec la justice. Et peut-elle être en règle avec la justice si elle décide à la légère? Pour être juste, il faut d'abord apprécier exactement les hommes : comment les juger à leur valeur si l'on s'en remet à l'instinct? On portera des jugements téméraires; les premières impressions, les observations superficielles décideront en dernier ressort : c'est le contraire de la justice. Un jugement n'a de valeur morale que s'il a de la valeur logique : s'il n'est pas appuyé à des preuves, il est presque nécessairement la cause d'une injustice. Avant d'agir, cherchons donc les preuves des jugements qui composent notre délibération. Or, la recherche des preuves est soumise à des règles scientifiques : nous devons donc enrichir notre conscience des ressources suggérées par l'esprit scientifique. Il a été calomnié : on lui a reproché d'énerver la volonté au profit de l'intelligence; mais à l'épreuve on s'est aperçu que les « sceptiques » et les « intellectuels » pouvaient agir. On a fait de l'esprit critique un synonyme du dilettantisme : en réalité, l'esprit critique ne mène pas à l'indifférence morale mais au doute, c'est-à-dire aux scrupules : si la conscience la plus haute est aussi la plus scrupuleuse, l'esprit critique, en habituant au doute, élève les consciences. Il n'y a donc pas de probité morale distincte de la probité scientifique : toute action reposant sur un jugement, la méthode qui sert à établir des jugements exacts peut déterminer les actions bonnes; il ne suffit pas de se livrer paresseusement aux impulsions de l'instinct moral : la morale n'est pas seulement affaire de conscience, mais affaire de science. S'il fut un temps où il fallait dire : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme », c'est sur la contre-partie de cette vérité que nous devons insister aujourd'hui : une conscience dénuée d'esprit scientifique peut devenir criminelle.

Nos croyances politiques et morales sont-elles seules imparfaites? Un moraliste distingué accusait nos idées religieuses de la crise actuelle. Depuis que le supplice d'un innocent est devenu le bien suprême, disait-il, l'injustice est transfigurée. La condamnation d'un innocent qui paie pour les coupables nous révolte moins qu'elle ne révoltait les païens qui n'avaient pas devant les yeux l'idéal du Crucifié. A l'appui de cette thèse on apportait des faits : n'a-t-on pas dit publiquement qu'un soldat, même innocent, doit accepter sa condamnation comme une consigne? Le devoir, ne consiste-t-il pas depuis le christianisme à se sacrifier pour autrui?

Le devoir consiste peut-être à se sacrifier pour autrui; mais à coup sûr le bien ne consiste pas à être sacrifié pour autrui : qu'est-ce qu'un sacrifice involontaire? les deux mots ne sont-ils pas contradictoires? Ce n'est donc pas le dogme original du christianisme qui fausse notre idée de justice et nous rend indifférents devant l'injustice. Mais ce dogme conserve un dogme plus antique et plus général, celui de la responsabilité collective : et c'est cette dernière croyance qui nous pousse à accepter placidement le supplice d'un innocent. Nous croyons encore, en dépit de nos affirmations contraires, que la famille, la race ou la caste est responsable des actes d'un de ses membres; nous croyons aussi que l'injure subie par l'individu rejaillit sur la famille, la race ou la caste. Et sans doute cette croyance n'est pas sans fondement : entre les hommes la solidarité est assez étroite pour que tous sentent le tort fait à chacun et participent à l'acte de chacun. Toute notre étude est destinée à montrer que nous sommes tous responsables de la crise qui vient d'éclater. Pourtant, les responsabilités ne sont pas égales : une sorte de responsabilité diffuse est partagée entre tous ceux qui n'ont pas contribué à réformer les institutions vicieuses et les croyances fausses; mais quelques hommes, qui ont joué un rôle important dans l'affaire, encourent une responsabilité plus directe. Tous doivent subir le châtiment réservé à l'action collective; mais un individu ne doit pas payer pour tous. La responsabilité collective et la responsabilité individuelle sont distinctes : c'est les confondre que faire subir à l'un le châtiment mérité par tous. Et cette confusion n'est qu'une survivance des temps bibliques et, en général, des temps barbares.

Un siècle après la Révolution, nos croyances politiques sont encore influencées par l'idéal de l'Ancien Régime : l'ordre supérieur à la justice. Trois siècles après la Renaissance scientifique, l'esprit scien-

tifique n'inspire pas encore nos jugements moraux. Et le temps qui nous sépare de la barbarie n'a pas suffi pour nous débarrasser du dogme de la responsabilité collective. Ces survivances d'idées lointaines altèrent nos croyances : d'autant plus dangereuses qu'elles ne sont pas toujours absolument fausses, elles ne sont qu'incomplètes ou équivoques; mais il est urgent de montrer leur inexactitude ou leur confusion.

*
* *

La crise morale que traverse la France a donc plus de gravité que ne le croient les politiciens et les énergumènes : elle montre l'insuffisance de notre justice pénale, la confusion de nos croyances morales et sociales. Les auteurs responsables de cette crise, ce ne sont pas seulement les quelques soldats dont les noms ont été prononcés; ce sont les législateurs qui n'ont pas assez rapidement adapté les institutions judiciaires, militaires ou civiles, à l'idéal de l'État moderne; ce sont les éducateurs et les publicistes qui n'ont pas fait comprendre aux hommes la grandeur et la vérité de cet idéal, et qui ne leur ont pas donné l'esprit scientifique; ce sont les moralistes de toute espèce, pères de famille, pédagogues, écrivains ou prêtres, qui n'ont pas éveillé assez vivement le sentiment de la responsabilité individuelle; c'est peut-être aussi l'esprit humain, avec ses imperfections, ses lenteurs, ses routines et ses sophismes. Si cette crise amenait chacun non pas à injurier son voisin, mais à l'excuser et à s'accuser soi-même, si elle nous amenait tous à chercher l'amélioration de nos institutions et de nos esprits, Tolstoï n'aurait pas eu tort de dire : « Il est très bon qu'un cas de conscience se pose pour la France. »

PAUL LAPIE.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

REPRÉSENTATIONS INDIVIDUELLES

ET

REPRÉSENTATIONS COLLECTIVES

Si l'analogie n'est pas une méthode de démonstration proprement dite, c'est pourtant un procédé d'illustration et de vérification secondaire qui peut avoir son utilité. Il n'est jamais sans intérêt de rechercher si une loi, établie pour un ordre de faits, ne se retrouve pas ailleurs, *mutatis mutandis*; ce rapprochement peut même servir à la confirmer et à en faire mieux comprendre la portée. En somme, l'analogie est une forme légitime de la comparaison et la comparaison est le seul moyen pratique dont nous disposions pour arriver à rendre les choses intelligibles. Le tort des sociologues biologistes n'est donc pas d'en avoir usé, mais d'en avoir mal usé. Ils ont voulu, non pas contrôler les lois de la sociologie par celles de la biologie, mais induire les premières des secondes. Or de telles inférences sont sans valeur; car si les lois de la vie se retrouvent dans la société, c'est sous des formes nouvelles et avec des caractères spécifiques que l'analogie ne permet pas de conjecturer et que l'on ne peut atteindre que par l'observation directe. Mais si l'on avait commencé par déterminer, à l'aide de procédés sociologiques, certaines conditions de l'organisation sociale, il eût été parfaitement légitime d'examiner ensuite si elles ne présentaient pas des similitudes partielles avec les conditions de l'organisation animale, telles que le biologiste les détermine de son côté. On peut même prévoir que toute organisation doit avoir des caractères communs qu'il n'est pas inutile de dégager.

Mais il est encore beaucoup plus naturel de rechercher les analogies qui peuvent exister entre les lois sociologiques et les lois psychologiques parce que ces deux règnes sont plus immédiatement

voisins l'un de l'autre. La vie collective, comme la vie mentale de l'individu, est faite de représentations; il est donc présumable que représentations individuelles et représentations sociales sont, en quelque manière, comparables. Nous allons, en effet, essayer de montrer que les unes et les autres soutiennent la même relation avec leur substrat respectif. Mais ce rapprochement, loin de justifier la conception qui réduit la sociologie à n'être qu'un corollaire de la psychologie individuelle, mettra, au contraire, en relief l'indépendance relative de ces deux mondes et de ces deux sciences.

I

La conception psychologique de Huxley et de Maudsley, qui réduit la conscience à n'être qu'un épiphénomène de la vie physique, ne compte plus guère de défenseurs; même les représentants les plus autorisés de l'école psycho-physiologique la rejettent formellement et s'efforcent de montrer qu'elle n'est pas impliquée dans leur principe. C'est qu'en effet la notion cardinale de ce système est purement verbale. Il existe des phénomènes dont l'efficace est restreinte, c'est-à-dire qui n'affectent que faiblement les phénomènes ambiants; mais l'idée d'un phénomène additionnel, qui ne sert à rien, qui ne fait rien, qui n'est rien, est vide de tout contenu positif. Les métaphores mêmes que les théoriciens de l'école emploient le plus fréquemment pour exprimer leur pensée, se retournent contre eux. Ils disent que la conscience est un simple reflet des processus cérébraux sous-jacents, une lueur qui les accompagne, mais ne les constitue pas. Mais une lueur n'est pas un néant : c'est une réalité et qui atteste sa présence par des effets spéciaux. Les objets ne sont pas les mêmes et n'ont pas la même action selon qu'ils sont éclairés ou non; leurs caractères mêmes peuvent être altérés par la lumière qu'ils reçoivent. De même, le fait de connaître, fût-ce imparfaitement, le processus organique dont on veut faire l'essence du fait psychique, constitue une nouveauté qui n'est pas sans importance et qui se manifeste par des signes appréciables. Car plus cette faculté de connaître ce qui se passe en nous est développée, plus aussi les mouvements du sujet perdent cet automatisme qui est la caractéristique de la vie physique. Un agent doué de conscience ne se conduit pas comme un être dont l'activité se réduirait à un système de réflexes : il hésite, tâtonne, délibère et c'est à cette particularité

qu'on le reconnaît. L'excitation extérieure, au lieu de se décharger immédiatement en mouvements, est arrêtée au passage, soumise à une élaboration *sui generis*, et un temps plus ou moins long s'écoule avant que la réaction motrice apparaisse. Cette indétermination relative n'existe pas là où il n'existe pas de conscience, et elle croît avec la conscience. C'est donc que la conscience n'a pas l'inertie qu'on lui prête. Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement? Tout ce qui est, est d'une manière déterminée, a des propriétés caractérisées. Mais toute propriété se traduit par des manifestations qui ne se produiraient pas si elle-même n'était pas; car c'est par ces manifestations qu'elle se définit. Or, qu'on appelle la conscience du nom qu'on voudra, elle a des caractères sans lesquels elle ne serait pas représentable à l'esprit. Par conséquent, du moment qu'elle existe, les choses ne sauraient se passer comme si elle n'existait pas.

La même objection peut encore être présentée sous la forme suivante. C'est un lieu commun de la science et de la philosophie que toute chose est soumise au devenir. Mais changer, c'est produire des effets; car le mobile même le plus passif ne laisse pas de participer activement au mouvement qu'il reçoit, ne serait-ce que par la résistance qu'il y oppose. Sa vitesse, sa direction dépendent en partie de son poids, de sa constitution moléculaire, etc. Si donc tout changement suppose dans ce qui change une certaine efficacité causale et si, pourtant, la conscience, une fois produite, est incapable de rien produire, il faut dire que, à partir du moment où elle est, elle est hors du devenir. Elle resterait donc ce qu'elle est, tant qu'elle est; la série des transformations dont elle fait partie s'arrêterait à elle; au delà, il n'y aurait plus rien. Elle serait, en un sens, le terme extrême du réel, *finis ultimus naturae*. Il n'est pas besoin de faire remarquer qu'une telle notion n'est pas pensable; elle contredit les principes de toute science. La manière dont s'éteignent les représentations devient également inintelligible de ce point de vue; car un composé qui se dissout est toujours, à quelques égards, facteur de sa propre dissolution.

Il nous paraît inutile de discuter plus longuement un système qui, pris à la lettre, est contradictoire dans les termes. Puisque l'observation révèle l'existence d'un ordre de phénomènes appelés représentations, qui se distinguent par des caractères particuliers des autres phénomènes de la nature, il est contraire à toute méthode de les traiter comme s'ils n'étaient pas. Sans doute, ils ont des causes,

mais ils sont causes à leur tour. La vie n'est qu'une combinaison de particules minérales; nul ne songe pourtant à en faire un épiphénomène de la matière brute. — Seulement, une fois cette proposition accordée, il faut en accepter les conséquences logiques. Or il en est une, et fondamentale, qui paraît avoir échappé à de nombreux psychologues et que nous allons nous attacher à mettre en lumière.

Il est devenu presque classique de réduire la mémoire à n'être qu'un fait organique. La représentation, dit-on, ne se conserve pas en tant que telle; quand une sensation, une image, une idée a cessé de nous être présente, elle a, du même coup, cessé d'être, sans laisser d'elle aucune trace. Seule, l'impression organique qui a précédé cette représentation ne disparaîtrait pas complètement; il resterait une certaine modification de l'élément nerveux qui le prédisposerait à vibrer de nouveau comme il a vibré une première fois. Qu'une cause quelconque vienne donc à l'exciter, et cette même vibration se reproduira et, par contre-coup, on verra réapparaître dans la conscience l'état psychique qui s'est déjà produit, dans les mêmes conditions, lors de la première expérience. Voilà d'où proviendrait et en quoi consisterait le souvenir. Ce serait donc par suite d'une véritable illusion que cet état renouvelé nous paraît être une revivification du premier. En réalité, si la théorie est exacte, il constitue un phénomène tout nouveau. Ce n'est pas la même sensation qui se réveille après être restée comme engourdie pendant un temps; c'est une sensation entièrement originale puisqu'il ne reste rien de celle qui avait eu lieu primitivement. Et nous croirions réellement que nous ne l'avons jamais éprouvée si, par un mécanisme bien connu, elle ne venait d'elle-même se localiser dans le passé. Ce qui seul est *le même* dans les deux expériences, c'est l'état nerveux, condition de la seconde représentation comme de la première.

Cette thèse n'est pas seulement celle que soutient l'école psychophysiologique; elle est admise explicitement par de nombreux psychologues qui croient à la réalité de la conscience et vont même jusqu'à voir dans la vie consciente la forme éminente du réel. Pour Léon Dumont : « Quand nous ne pensons plus l'idée, elle n'existe plus même à l'état latent; mais il y a seulement une de ses conditions qui reste permanente et qui sert à expliquer comment, avec le concours d'autres conditions, la même pensée peut se renouveler. » Un souvenir résulte « de la combinaison de deux éléments : 1° une manière d'être de l'organisme; 2° un complément de force venant

du dehors[1]. » M. Rabier écrit presque dans les mêmes termes : « La condition de la réviviscence, c'est une excitation nouvelle qui, s'ajoutant aux conditions qui constituaient l'habitude, a pour effet de restaurer un état des centres nerveux (impression) semblable, quoique plus faible ordinairement, à celui qui a provoqué l'état de conscience primitif[2]. » William James est plus formel encore : « Le phénomène de la rétention, dit-il, n'est absolument pas un fait de l'ordre mental (*it is not a fact of the mental order at all*). C'est un pur phénomène physique, un état morphologique qui consiste dans la présence de certaines voies de conduction dans l'intimité des tissus cérébraux[3]. » La représentation s'ajoute à la réexcitation de la région affectée, comme elle s'est ajoutée à l'excitation première; mais, dans l'intervalle, elle a complètement cessé d'exister. Nul n'insiste plus vivement que James sur la dualité des deux états et sur leur hétérogénéité. Il n'y a rien de commun entre eux, sauf que les traces laissées dans le cerveau par l'expérience antérieure, rendent la seconde plus facile et plus prompte[4]. La conséquence, d'ailleurs, découle logiquement du principe même de l'explication.

Mais comment n'aperçoit-on pas qu'on revient ainsi à cette théorie de Maudsley que l'on avait d'abord rejetée, non sans dédain[5]? Si, à chaque moment du temps, la vie psychique consiste exclusivement dans les états actuellement donnés à la conscience claire, il vaut autant dire qu'elle se réduit à rien. On sait, en effet, que le champ de regard de la conscience, comme dit Wundt, est de très peu d'étendue; on en peut compter les éléments. Si donc ils sont les seuls facteurs psychiques de notre conduite, il convient d'avouer que celle-ci est tout entière placée sous la dépendance exclusive de causes physiques. Ce qui nous dirige, ce ne sont pas les quelques idées qui occupent présentement notre attention; ce sont tous les résidus laissés par notre vie antérieure; ce sont les habitudes contractées, les préjugés, les tendances qui nous meuvent sans que nous nous en rendions compte, c'est, en un mot, tout ce qui constitue notre caractère moral. Si donc rien de tout cela n'est mental, si le passé ne survit en nous que sous forme matérielle, c'est proprement

1. De l'habitude, in *Revue philos.*, I, p. 350, 351.
2. *Leçons de philosophie*, I, 164.
3. *Principes of Psychology*, I, 655.
4. *Ibid.*, 656.
5. *Ibid.*, 128-145.

l'organisme qui mène l'homme. Car ce que la conscience peut atteindre de ce passé dans un instant donné n'est rien à côté de ce qui en reste inaperçu et, d'un autre côté, les impressions entièrement neuves sont une infime exception. Du reste, la sensation pure, dans la mesure où elle existe, est, de tous les phénomènes intellectuels, celui auquel le mot d'épiphénomène pourrait le moins improprement s'appliquer. Car il est clair qu'elle dépend étroitement de la disposition des organes, à moins qu'un autre phénomène mental n'intervienne et ne la modifie, et, dans ce cas, elle n'est plus sensation pure.

Mais allons plus loin; voyons ce qui se passe dans la conscience actuelle. Pourra-t-on dire du moins que les quelques états qui l'occupent ont une nature spécifique, qu'ils sont soumis à des lois spéciales et que, si leur influence est faible à cause de leur infériorité numérique, elle ne laisse pas d'être originale? Ce qui viendrait ainsi se superposer à l'action des forces vitales serait, sans doute, peu de chose; cependant, ce serait quelque chose. Mais comment serait-ce possible? La vie propre de ces états ne peut consister que dans la manière *sui generis* dont ils se groupent. Il faudrait qu'ils pussent s'appeler, s'associer d'après des affinités qui dérivassent de leurs caractères intrinsèques, et non des propriétés et des dispositions du système nerveux. Or si la mémoire est chose organique, ces associations elles-mêmes ne peuvent être qu'un simple reflet de connexions également organiques. Car si une représentation déterminée ne peut être évoquée que par l'intermédiaire de l'état physique antécédent, comme ce dernier lui-même ne peut être restauré que par une cause physique, les idées ne se lient que parce que les points correspondants de la masse cérébrale sont eux-mêmes liés, et matériellement. C'est, d'ailleurs, ce que déclarent expressément les partisans de la théorie. En déduisant ce corollaire de leur principe, nous sommes assuré de ne pas faire violence à leur pensée; car nous ne leur prêtons rien qu'ils ne professent explicitement, comme la logique les y oblige. La loi psychologique de l'association, dit James, « n'est que le contrecoup dans l'esprit de ce fait tout psychique que des courants nerveux se propagent plus aisément à travers des voies de conduction qui ont été déjà parcourues[1] ». Et M. Rabier : « Quand il s'agit d'une association, l'état suggestif (a) a sa condition dans une impres-

1. *Op. cit.*, I, 563.

sion nerveuse (A); l'état suggéré (B) a sa condition dans une autre impression nerveuse (B). Cela posé, pour expliquer comment ces deux impressions et, par suite, ces deux états de conscience se succèdent, il n'y a plus qu'un pas à faire, bien facile en vérité, c'est d'admettre *que l'ébranlement nerveux s'est propagé de A en B*; et cela parce que, une première fois, le mouvement ayant déjà suivi ce trajet, la même route lui est désormais plus facile[1]. »

Mais si la liaison mentale n'est qu'un écho de la liaison physique et ne fait que la répéter, à quoi sert-elle? Pourquoi le mouvement nerveux ne déterminerait-il pas immédiatement le mouvement musculaire, sans que ce fantôme de conscience vînt s'intercaler entre eux? Reprendra-t-on les expressions que nous employions nous-même tout à l'heure et dira-t-on que cet écho a sa réalité, qu'une vibration moléculaire accompagnée de conscience n'est pas identique à la même vibration sans conscience; que, par conséquent, quelque chose de nouveau a surgi? Mais les défenseurs de la conception épiphénoméniste ne tiennent pas un autre langage. Eux aussi savent bien que la cérébration inconsciente diffère de ce qu'ils appellent une cérébration consciente. Seulement, il s'agit de savoir si cette différence tient à la nature de la cérébration, à l'intensité plus grande de l'ébranlement nerveux par exemple, ou bien si elle est due principalement à l'addition de la conscience. Or pour que cette addition ne constituât pas une simple superfétation, une sorte de luxe incompréhensible, il faudrait que la conscience ainsi surajoutée eût une manière d'agir qui n'appartînt qu'à elle; qu'elle fût susceptible de produire des effets qui, sans elle, n'auraient pas eu lieu. Mais si, comme on le suppose, les lois auxquelles elle est soumise ne sont qu'une transposition de celles qui régissent la matière nerveuse, elles font double emploi avec ces dernières. On ne peut même pas supposer que la combinaison, tout en ne faisant que reproduire certains processus cérébraux, donne néanmoins naissance à quelque état nouveau, doué d'une autonomie relative, et qui ne soit pas un pur succédané de quelque phénomène organique. Car, d'après l'hypothèse, un état ne peut durer si ce qu'il a d'essentiel ne tient pas tout entier dans une certaine polarisation des cellules cérébrales. Or qu'est-ce qu'un état de conscience sans durée?

D'une manière générale, si la représentation n'existe qu'autant

1. *Op. cit.*, I, 195.

que l'élément nerveux qui la supporte se trouve dans des conditions d'intensité et de qualité déterminées, si elle disparaît dès que ces conditions ne sont pas réalisées au même degré, elle n'est rien par elle-même; elle n'a pas d'autre réalité que celle qu'elle détient de son substrat. C'est, comme l'ont dit Maudsley et son école, une ombre portée dont il ne reste plus rien quand l'objet dont elle reproduit vaguement les contours n'est plus là. D'où l'on devrait conclure qu'il n'y a pas de vie qui soit proprement psychique ni, par conséquent, de matière à une psychologie propre. Car, dans ces conditions, si l'on veut comprendre les phénomènes mentaux, la manière dont ils se produisent, se reproduisent et se modifient, ce n'est pas eux qu'il faut considérer et analyser; ce sont les phénomènes anatomiques et physiologiques dont ils ne sont que l'image plus ou moins fidèle. On ne peut même pas dire qu'ils réagissent les uns sur les autres et se modifient mutuellement, puisque leurs relations ne sont qu'une mise en scène apparente. Quand on dit d'images aperçues dans un miroir qu'elles s'attirent, se repoussent, se succèdent, etc., on sait bien que ces expressions sont métaphoriques; elles ne sont vraies à la lettre que des corps qui produisent ces mouvements. En fait, on attribue si peu de valeur à ces manifestations qu'on n'éprouve même pas le besoin de se demander ce qu'elles deviennent et comment il se fait qu'elles périssent. On trouve tout naturel qu'une idée qui, tout à l'heure, occupait notre conscience, puisse devenir un néant un instant après; pour qu'elle puisse s'annihiler aussi facilement, il faut évidemment qu'elle n'ait jamais eu qu'un semblant d'existence.

Si donc la mémoire est exclusivement une propriété des tissus, la vie mentale n'est rien, car elle n'est rien en dehors de la mémoire. Non que notre activité intellectuelle consiste exclusivement à reproduire sans changements les états de conscience antérieurement éprouvés. Mais pour qu'ils puissent être soumis à une élaboration vraiment intellectuelle, différente, par conséquent, de celles qu'impliquent les seules lois de la matière vivante, encore faut-il qu'ils aient une existence relativement indépendante de leur substrat matériel. Sinon, ils se grouperont, comme ils naissent et comme ils renaissent, d'après des affinités purement physiques. Parfois, il est vrai, on croit échapper à ce nihilisme intellectuel en imaginant une substance ou je ne sais quelle forme supérieure aux déterminations phénoménales; on parle vaguement d'une pensée, distincte des

matériaux que le cerveau lui fournit et qu'elle élaborerait par des procédés *sui generis*. Mais qu'est-ce qu'une pensée qui ne serait pas un système et une suite de pensées particulières, sinon une abstraction réalisée? La science n'a pas à connaître des substances ni des formes pures, qu'il y en ait ou non. Pour le psychologue, la vie représentative n'est rien autre chose qu'un ensemble de représentations. Si donc les représentations de tout ordre meurent aussitôt qu'elles sont nées, de quoi l'esprit peut-il être fait? Il faut choisir : ou bien l'épiphénoménisme est le vrai, ou bien il y a une mémoire proprement mentale. Or, nous avons vu ce qu'a d'insoutenable la première solution. Par conséquent, la seconde s'impose à quiconque veut rester d'accord avec soi-même.

II

Mais elle s'impose aussi pour une autre raison.

Nous venons de faire voir que, si la mémoire est exclusivement une propriété de la substance nerveuse, les idées ne peuvent pas s'évoquer mutuellement; l'ordre dans lequel elles reviennent à l'esprit ne peut que reproduire l'ordre dans lequel leurs antécédents physiques sont réexcités, et cette réexcitation elle-même ne peut être due qu'à des causes purement physiques. Cette proposition est si bien impliquée dans les prémisses du système qu'elle est formellement admise par tous ceux qui le professent. Or, non seulement elle aboutit, comme nous le montrions tout à l'heure, à faire de la vie psychique une apparence sans réalité, mais elle est directement contredite par les faits. Il y a des cas — et ce sont les plus importants — où la manière dont les idées s'évoquent ne paraît pas pouvoir s'expliquer ainsi. Sans doute, on peut bien imaginer que deux idées ne puissent se produire simultanément dans la conscience ou se suivre immédiatement, sans que les points de l'encéphale qui leur servent de substrats aient été mis en communication matérielle. Par suite, il n'y a rien d'impossible *a priori* à ce que toute excitation nouvelle de l'un, suivant la ligne de la moindre résistance, s'étende à l'autre et détermine ainsi la réapparition de son conséquent psychique. Mais il n'y a pas de connexions organiques connues qui puissent faire comprendre comment deux idées semblables peuvent s'appeler l'une l'autre par le seul fait de leur ressemblance. Rien de ce que nous savons sur le mécanisme cérébral ne nous per-

met de concevoir comment une vibration qui se produit en *A* pourrait avoir une tendance à se propager en *B* par cela seul qu'entre les représentations *a* et *b* il existe quelque similitude. C'est pourquoi toute psychologie qui voit dans la mémoire un fait purement biologique, ne peut expliquer les associations par ressemblance qu'en les ramenant aux associations par contiguïté, c'est-à-dire en leur déniant toute réalité.

Cette réduction a été tentée [1]. Si, dit-on, deux états se ressemblent, c'est qu'ils ont au moins une partie commune. Celle-ci, se répétant identiquement dans les deux expériences, a, dans les deux cas, le même élément nerveux pour support. Cet élément se trouve ainsi en relations avec les deux groupes différents de cellules auxquels correspondent les parties différentes de ces deux représentations, puisqu'il a concouru avec les unes comme avec les autres. Par suite, il sert de lien entre elles et voilà comment les idées elles-mêmes se lient. Par exemple, je vois une feuille de papier blanc ; l'idée que j'en ai comprend une certaine image de blancheur. Qu'une cause quelconque vienne à exciter particulièrement la cellule qui, en vibrant, a produit cette sensation colorée, et un courant nerveux y prendra naissance qui rayonnera tout autour, mais en suivant de préférence les voies qu'il trouve toutes frayées. C'est dire qu'il se portera sur les autres points qui ont été déjà en communication avec le premier. Mais ceux qui satisfont à cette condition sont aussi ceux qui ont suscité des représentations semblables, en un point, à la première. C'est ainsi que la blancheur du papier me fera penser à celle de la neige. Deux idées qui se ressemblent se trouveront donc associées quoique l'association soit le produit, non de la ressemblance à proprement parler, mais d'une contiguïté purement matérielle.

Mais cette explication repose sur une série de postulats arbitraires. Tout d'abord, on n'est pas fondé à regarder ainsi les représentations comme formées d'éléments définis, sorte d'atomes qui pourraient entrer, tout en restant identiques à eux-mêmes, dans la contexture des représentations les plus diverses. Nos états mentaux ne sont pas ainsi faits de pièces et de morceaux qu'ils s'emprunteraient mutuellement, selon les occasions. La blancheur de ce papier et celle de la neige ne sont pas les mêmes et nous sont données dans des représentations différentes. Dira-t-on qu'elles se confondent en

1. Voir James, *Op. cit.*, I, 590.

ce que la sensation de la blancheur en général se retrouve en toutes les deux? Il faudrait alors admettre que l'idée de la blancheur en général constitue une sorte d'entité distincte qui, en se groupant avec des entités différentes, donnerait naissance à telle sensation déterminée de blancheur. Or il n'est pas un seul fait qui puisse justifier une telle hypothèse. Tout prouve, au contraire, — et il est curieux que James ait contribué plus que personne à démontrer cette proposition, — tout prouve que la vie psychique est un cours continu de représentations, qu'on ne peut jamais dire où l'une commence et où l'autre finit. Elles se pénètrent mutuellement. Sans doute, l'esprit parvient peu à peu à y distinguer des parties. Mais ces distinctions sont notre œuvre; c'est nous qui les introduisons dans le *continuum* psychique, bien loin de les y trouver. C'est l'abstraction qui nous permet d'analyser ainsi ce qui nous est donné dans un état de complexité indivise. Or, d'après l'hypothèse que nous discutons, c'est le cerveau, au contraire, qui devrait effectuer de lui-même toutes ces analyses, puisque toutes ces divisions auraient une base anatomique. On sait, d'ailleurs, avec quelle peine nous parvenons à donner aux produits de l'abstraction une sorte de fixité et d'individualité toujours très précaire, grâce à l'artifice du mot. Tant il s'en faut que cette dissociation soit conforme à la nature originelle des choses!

Mais la conception physiologique, qui est à la base de la théorie, est encore plus insoutenabe. Concédons que les idées soient ainsi décomposables. Il faudra, de plus, admettre qu'à chacune des parties dont elles sont ainsi composées corresponde un élément nerveux déterminé. Il y aurait donc une partie de la masse cérébrale qui serait le siège des sensations de rouge, une autre des sensations de vert, etc. Ce n'est même pas assez dire. Il faudrait un substrat spécial pour chaque nuance de vert, de rouge, etc., car, d'après l'hypothèse, deux couleurs de même nuance ne peuvent s'évoquer mutuellement que si les points par où elles se ressemblent correspondent à un seul et même état organique, puisque toute similitude psychique implique une coïncidence spatiale. Or une telle géographie cérébrale tient du roman plus que de la science. Sans doute, nous savons que certaines fonctions intellectuelles sont plus étroitement liées à telles régions qu'à telles autres; encore ces localisations n'ont-elles rien de précis ni de rigoureux, comme le prouve le fait des substitutions. Aller plus loin, supposer que chaque représentation

réside dans une cellule déterminée est déjà un postulat gratuit et dont la suite de cette étude démontrera même l'impossibilité. Que dire alors de l'hypothèse d'après laquelle les éléments ultimes de la représentation (à supposer qu'il y en eût et que le mot exprimât une réalité) seraient eux-mêmes non moins étroitement localisés? Ainsi, la représentation de la feuille sur laquelle j'écris serait littéralement dispersée dans tous les coins du cerveau! Non seulement il y aurait d'un côté l'impression de la couleur, ailleurs celle de la forme, ailleurs encore celle de la résistance, mais encore l'idée de la couleur en général siégerait ici, là résideraient les attributs distinctifs de telle nuance particulière, ailleurs les caractères spéciaux que prend cette nuance dans le cas présent et individuel que j'ai sous les yeux, etc. Comment ne voit-on pas, en dehors de toute autre considération, que, si la vie mentale est à ce point divisée, si elle est formée d'une telle poussière d'éléments organiques, l'unité et la continuité qu'elle présente deviennent incompréhensibles?

On pourrait demander aussi comment, si la ressemblance de deux représentations est due à la présence d'un seul et même élément dans l'une et dans l'autre, cet élément unique pourrait apparaître double. Si nous avons une image ABCD et une autre AEFG évoquée par la première, si, par conséquent, le processus total peut être figuré par le schéma (BCD) A (EFG), comment pouvons-nous apercevoir deux A? On répondra que cette distinction se fait grâce aux éléments différentiels qui sont donnés en même temps : comme A est engagé à la fois dans le système BCD et dans le système EFG et que ces deux systèmes sont distincts l'un de l'autre, la logique, dit-on, nous oblige à admettre que A est double. Mais si l'on peut bien expliquer ainsi pourquoi nous devons *postuler* cette dualité, on ne nous fait pas, pour cela, comprendre comment, en fait, nous la *percevons*. De ce qu'il peut être raisonnable de conjecturer qu'une même image se rapporte à deux ensembles de circonstances différentes, il ne suit pas que nous *la voyions dédoublée*. A l'instant actuel, je me représente simultanément, d'une part, cette feuille de papier blanc, de l'autre, de la neige répandue sur le sol. C'est donc qu'il y a dans mon esprit deux représentations de blancheur et non pas une seule. C'est qu'en effet on simplifie artificiellement les choses quand on réduit la similitude à n'être qu'une identité partielle. Deux idées semblables sont distinctes même par les points où elles sont superposables. Les éléments que l'on dit être communs à l'une et à l'autre sont

séparément et dans l'une et dans l'autre ; nous ne les confondons pas tout en les comparant. C'est la relation *sui generis* qui s'établit entre eux, la combinaison spéciale qu'ils forment en vertu de cette ressemblance, les caractères particuliers de cette combinaison, qui nous donnent l'impression de la similitude. Mais combinaison suppose pluralité.

On ne peut donc ramener la ressemblance à la contiguïté sans méconnaître la nature de la ressemblance et sans faire des hypothèses, à la fois physiologiques et psychologiques, que rien ne justifie : d'où il résulte que la mémoire n'est pas un fait purement physique, que les représentations, comme telles, sont susceptibles de se conserver. En effet, si elles s'évanouissaient totalement dès qu'elles sont sorties de la conscience actuelle, si elles ne survivaient que sous la forme d'une trace organique, les similitudes qu'elles peuvent avoir avec une idée actuelle ne sauraient les tirer du néant; car il ne peut y avoir aucune relation de similarité, directe ou indirecte, entre cette trace dont on admet la survivance et l'état psychique présentement donné. Si, au moment où je vois cette feuille, il ne reste plus rien, dans mon esprit, de la neige que j'ai vue précédemment, la première image ne peut agir sur la seconde ni celle-ci sur celle-là ; l'une ne peut donc évoquer l'autre par cela seul qu'elle lui ressemble. Mais le phénomène n'a plus rien d'inintelligible s'il existe une mémoire mentale, si les représentations passées persistent en qualité de représentations, si le ressouvenir, enfin, consiste, non dans une création nouvelle et originale, mais seulement dans une nouvelle émergence à la clarté de la conscience. Si notre vie psychique ne s'anéantit pas à mesure qu'elle s'écoule, il n'y a pas de solution de continuité entre nos états antérieurs et nos états actuels; il n'y a donc rien d'impossible à ce qu'ils agissent les uns sur les autres et à ce que le résultat de cette action mutuelle puisse, dans de certaines conditions, relever assez l'intensité des premiers pour qu'ils deviennent de nouveau conscients.

On objecte, il est vrai, que la ressemblance ne peut expliquer comment les idées s'associent, parce qu'elle ne peut apparaître que si les idées sont déjà associées. Si elle est connue, dit-on, c'est que le rapprochement est fait; elle ne peut donc en être la cause. Mais l'argument confond à tort la ressemblance et la perception de la ressemblance. Deux représentations peuvent être semblables, comme les choses qu'elles expriment, sans que nous le sachions. Les prin-

cipales découvertes de la science consistent précisément à apercevoir des analogies ignorées entre des idées connues de tout le monde. Or pourquoi cette ressemblance non aperçue ne produirait-elle pas des effets qui serviraient précisément à la caractériser et à la faire apercevoir? Les images, les idées agissent les unes sur les autres, et ces actions et ces réactions doivent nécessairement varier avec la nature des représentations; notamment, elles doivent changer selon que les représentations qui sont ainsi mises en rapports se ressemblent ou diffèrent ou contrastent. Il n'y a aucune raison pour que la ressemblance ne développe pas une propriété *sui generis* en vertu de laquelle deux états, séparés par un intervalle de temps, seraient déterminés à se rapprocher. Pour en admettre la réalité, il n'est pas du tout nécessaire d'imaginer que les représentations sont des choses en soi; il suffit d'accorder qu'elles ne sont pas des néants, qu'elles sont des phénomènes, mais réels, doués de propriétés spécifiques et qui se comportent de façons différentes les uns avec les autres, suivant qu'ils ont, ou non, des propriétés communes. On pourrait trouver dans les sciences de la nature nombre de faits où la ressemblance agit de cette façon. Quand des corps de densité différente sont mêlés ensemble, ceux qui ont une densité semblable tendent à se grouper ensemble et à se distinguer des autres. Chez les vivants, les éléments semblables ont une telle affinité les uns pour les autres qu'ils finissent par se perdre les uns dans les autres et par devenir indistincts. Sans doute, il est permis de croire que ces phénomènes d'attraction et de coalescence s'expliquent par des raisons mécaniques et non par un attrait mystérieux que le semblable aurait pour le semblable. Mais pourquoi le groupement des représentations similaires dans l'esprit ne s'expliquerait-il pas d'une manière analogue? Pourquoi n'y aurait-il pas un mécanisme mental (mais non exclusivement physique) qui rendrait compte de ces associations sans faire intervenir aucune vertu occulte ni aucune entité scolastique?

Peut-être même n'est-il pas impossible d'apercevoir dès maintenant, au moins en gros, dans quel sens pourrait être cherchée cette explication. Une représentation ne se produit pas sans agir sur le corps et sur l'esprit. Déjà, pour naître, elle suppose certains mouvements. Pour voir une maison qui est actuellement sous mes yeux, il me faut contracter d'une certaine manière les muscles de l'œil, donner à la tête une certaine inclinaison selon la hauteur, les

dimensions de l'édifice; de plus, la sensation, une fois qu'elle existe, détermine à son tour des mouvements. Or, si elle a déjà eu lieu une première fois, c'est-à-dire si la même maison a été vue précédemment, les mêmes mouvements ont été exécutés à cette occasion. Ce sont les mêmes muscles qui ont été mus et de la même manière, au moins en partie, c'est-à-dire dans la mesure où les conditions objectives et subjectives de l'expérience se répètent identiquement. Il existe donc, dès à présent, un rapport de connexité entre l'image de cette maison, telle que la conserve ma mémoire, et certains mouvements; et, puisque ces mouvements sont les mêmes qui accompagnent la sensation actuelle de ce même objet, par eux un lien se trouve établi entre ma perception présente et ma perception passée. Suscités par la première, ils suscitent à nouveau la seconde, la réveillent; car c'est un fait connu qu'en imprimant au corps une attitude déterminée on provoque les idées ou émotions correspondantes.

Toutefois, ce premier facteur ne saurait être le plus important. Si réel que soit le rapport entre les idées et les mouvements, il n'a rien de très précis. Un même système de mouvements peut servir à réaliser des idées très différentes sans se modifier dans la même proportion; aussi les impressions qu'il réveille sont-elles toujours très générales. En donnant aux membres la position convenable, on peut suggérer à un sujet l'idée de la prière, non de telle prière. De plus, s'il est vrai que tout état de conscience est enveloppé de mouvements, il faut ajouter que plus la représentation s'éloigne de la sensation pure, plus aussi l'élément moteur perd d'importance et de signification positive. Les fonctions intellectuelles supérieures supposent surtout des inhibitions de mouvements, comme le prouvent et le rôle capital qu'y joue l'attention et la nature même de l'attention qui consiste essentiellement dans une suspension, aussi complète que possible, de l'activité physique. Or une simple négation de la motilité ne saurait servir à caractériser l'infinie diversité des phénomènes d'idéation. L'effort que nous faisons pour nous retenir d'agir n'est pas plus lié à ce concept qu'à cet autre, si le second nous a demandé le même effort d'attention que le premier. — Mais le lien entre le présent et le passé peut aussi s'établir à l'aide d'intermédiaires purement intellectuels. En effet, toute représentation, au moment où elle se produit, affecte, outre les organes, l'esprit lui-même, c'est-à-dire les représentations présentes et passées qui le

constituent, si du moins on admet avec nous que les représentations passées subsistent en nous. Le tableau que je vois en ce moment agit d'une manière déterminée sur telle de mes manières de voir, telle de mes aspirations, tel de mes désirs; la perception que j'en ai se trouve donc être solidaire de ces divers éléments mentaux. Que maintenant elle me soit présentée à nouveau, elle agira de la même façon sur ces mêmes éléments qui durent toujours, sauf les modifications que le temps peut leur avoir fait subir. Elle les excitera donc comme la première fois et, par leur canal, cette excitation se communiquera à la représentation antérieure avec laquelle ils sont d'ores et déjà en rapport et qui sera ainsi revivifiée. Car, à moins qu'on ne refuse aux états psychiques toute efficacité, on ne voit pas pourquoi eux aussi n'auraient pas la propriété de transmettre la vie qui est en eux aux autres états avec lesquels ils sont en relations, aussi bien qu'une cellule peut transmettre son mouvement aux cellules voisines. Ces phénomènes de transfert sont même d'autant plus faciles à concevoir en ce qui concerne la vie représentative qu'elle n'est pas formée d'atomes, séparés les uns des autres; c'est un tout continu dont toutes les parties se pénètrent les unes les autres. Nous ne soumettons du reste au lecteur cette ébauche d'explication qu'à titre d'indication. Notre but est surtout de montrer qu'il n'y a aucune impossibilité à ce que la ressemblance, par elle-même, soit une cause d'associations. Car, comme on a souvent argué de cette impossibilité prétendue pour réduire la similarité à la contiguïté et la mémoire mentale à la mémoire physique, il importait de faire entrevoir que la difficulté n'a rien d'insoluble.

III

Ainsi, non seulement le seul moyen d'échapper à la psychologie épiphénoméniste est d'admettre que les représentations sont susceptibles de persister en qualité de représentations, mais l'existence d'associations d'idées par ressemblance démontre directement cette persistance.

Mais on objecte que ces difficultés ne sont évitées qu'au prix d'une autre qui n'est pas moindre. En effet, dit-on, les représentations ne peuvent se conserver comme telles qu'en dehors de la conscience; car nous n'avons aucun sentiment de toutes les idées, sensations, etc., que nous pouvons avoir éprouvées dans notre vie passée et dont

nous sommes susceptibles de nous souvenir dans l'avenir. Or on pose en principe que la représentation ne peut se définir que par la conscience; d'où l'on conclut qu'une représentation inconsciente est inconcevable, que la notion même en est contradictoire.

Mais de quel droit limite-t-on ainsi la vie psychique? Sans doute, s'il ne s'agit que d'une définition de mot, elle est légitime par cela même qu'elle est arbitraire; seulement, on n'en peut rien conclure. De ce qu'on convient d'appeler psychologiques les seuls états conscients, il ne suit pas qu'il n'y ait plus que des phénomènes organiques ou physico-chimiques là où il n'y a plus de conscience. C'est une question de fait que l'observation peut seule trancher. Veut-on dire que si l'on retire la conscience de la représentation, ce qui reste n'est pas représentable à l'imagination? Mais, à ce compte, il y a des milliers de faits authentiques qui pourraient être également niés. Nous ne savons pas ce que c'est qu'un milieu matériel impondérable et nous ne pouvons nous en faire aucune idée; pourtant, l'hypothèse en est nécessaire pour rendre compte de la transmission des ondes lumineuses. Que des faits bien établis viennent démontrer que la pensée peut se transférer à distance, la difficulté que nous pouvons avoir à nous représenter un phénomène aussi déconcertant ne sera pas une raison suffisante pour qu'on en puisse contester la réalité, et il nous faudra bien admettre des ondes de pensée dont la notion dépasse ou même contredit toutes nos connaissances actuelles. Avant que l'existence de rayons lumineux obscurs, pénétrant des corps opaques, ait été démontrée, on eût facilement prouvé qu'ils étaient inconciliables avec la nature de la lumière. On pourrait aisément multiplier les exemples. Ainsi, alors même qu'un phénomène n'est pas clairement représentable à l'esprit, on n'est cependant pas en droit de le nier, s'il se manifeste par des effets définis qui, eux, sont représentables et qui lui servent de signes. On le pense alors, non en lui-même, mais en fonction de ces effets qui le caractérisent. Même il n'est pas de science qui ne soit obligée de prendre ce détour pour atteindre les choses dont elle traite. Elle va du dehors au dedans, des manifestations extérieures et immédiatement sensibles aux caractères internes que ces manifestations décèlent. Un courant nerveux, un rayon lumineux est d'abord un je ne sais quoi dont on reconnaît la présence à tel ou tel de ses effets, et c'est justement la tâche de la science de déterminer progressivement le contenu de cette notion initiale. Si donc il nous est donné

de constater que certains phénomènes ne peuvent être causés que par des représentations, c'est-à-dire s'ils constituent les signes extérieurs de la vie représentative, et si, d'autre part, les représentations qui se révèlent ainsi sont ignorées du sujet en qui elles se produisent, nous dirons qu'il peut y avoir des états psychiques sans conscience, quelque peine que l'imagination puisse avoir à se les figurer.

Or, les faits de ce genre sont innombrables, si, du moins, on entend par conscience l'appréhension d'un état donné par un sujet donné. Il se passe, en effet, chez chacun de nous, une multitude de phénomènes qui sont psychiques sans être appréhendés. Nous disons qu'ils sont psychiques, parce qu'ils se traduisent au dehors par les indices caractéristiques de l'activité mentale, à savoir par les hésitations, les tâtonnements, l'appropriation des mouvements à une fin préconçue. Si, quand un acte a lieu en vue d'un but, nous ne sommes pas assurés qu'il est intelligent, on se demande par quoi l'intelligence peut se distinguer de ce qui n'est pas elle. Or les expériences connues de M. Pierre Janet ont prouvé que bien des actes présentent tous ces signes sans que, pourtant, ils soient conscients. Par exemple, un sujet, qui vient de se refuser à exécuter un ordre, s'y conforme docilement si l'on a soin de détourner son attention au moment où les paroles impératives sont prononcées. C'est évidemment un ensemble de représentations qui lui dicte son attitude; car l'ordre ne peut produire son effet que s'il a été entendu et compris. Pourtant le patient ne se doute pas de ce qui s'est passé; il ne sait même pas qu'il a obéi; et si, au moment où il est en train d'effectuer le geste commandé, on le lui fait remarquer, c'est pour lui la plus surprenante des découvertes [1]. De même, quand on prescrit à un hypnotisé de ne pas voir telle personne ou tel objet qui est sous ses yeux, la défense ne peut agir que si elle est représentée à l'esprit. Cependant, la conscience n'en est aucunement avertie. On a cité également des cas de numération inconsciente, des calculs assez complexes, faits par un individu qui n'en a pas le moindre sentiment [2]. Ces expériences, qu'on a variées de toutes les manières, ont été faites, il est vrai, sur des états anormaux; mais elles ne font que reproduire sous une forme amplifiée ce qui se passe normalement en nous. Nos jugements sont à chaque instant tronqués, dénaturés par des juge-

1. Voir *L'automatisme psychologique*, p. 237 et suiv.
2. *Ibid.*, p. 225.

ments inconscients : nous ne voyons que ce que nos préjugés nous permettent de voir et nous ignorons nos préjugés. D'autre part, nous sommes toujours dans un certain état de distraction, puisque l'attention, en concentrant l'esprit sur un petit nombre d'objets, le détourne d'un plus grand nombre d'autres; or toute distraction a pour effet de tenir hors de la conscience des états psychiques qui ne laissent pas d'être réels, puisqu'ils agissent. Que de fois même il y a un véritable contraste entre l'état véritablement éprouvé et la manière dont il apparaît à la conscience! Nous croyons haïr quelqu'un alors que nous l'aimons et la réalité de cet amour se manifeste par des actes dont la signification n'est pas douteuse pour des tiers, au moment même où nous nous croyons sous l'influence du sentiment opposé [1].

D'ailleurs, si tout ce qui est psychique était conscient et si tout ce qui est inconscient était physiologique, la psychologie devrait en revenir à la vieille méthode introspective. Car, si la réalité des états mentaux se confond avec la conscience que nous en avons, la conscience suffit pour connaître cette réalité tout entière puisqu'elle ne fait qu'un avec elle et il n'est pas besoin de recourir aux procédés compliqués et détournés qui sont aujourd'hui en usage. Nous n'en sommes plus, en effet, à regarder les lois des phénomènes comme supérieures aux phénomènes et les déterminant du dehors : elles leur sont immanentes, elles ne sont que leurs manières d'être. Si donc les faits psychiques ne sont qu'autant qu'ils sont connus de nous et ne sont que de la manière dont ils sont connus de nous (ce qui est tout un), leurs lois sont données du même coup. Pour les connaître, il n'y aurait qu'à regarder. Quant aux facteurs de la vie mentale qui, étant inconscients, ne peuvent être connus par cette voie, ce n'est pas à la psychologie qu'ils ressortiraient, mais à la physiologie. Nous n'avons pas besoin d'exposer les raisons pour

1. Suivant James, il n'y aurait là aucune preuve d'une réelle inconscience. Quand je prends pour de la haine ou de l'indifférence l'amour qui m'entraîne, je ne ferais que mal nommer un état dont je suis pleinement conscient. Nous avouons ne pas comprendre. Si je nomme mal l'état, c'est que la conscience que j'en ai est elle-même erronée; c'est qu'elle n'exprime pas tous les caractères de cet état. Pourtant, ces caractères qui ne sont pas conscients agissent. Ils sont donc d'une manière inconsciente. Mon sentiment a les traits constitutifs de l'amour puisqu'il détermine en conséquence ma conduite; or, je ne les aperçois pas, si bien que ma passion m'incline dans un sens, et la conscience que j'ai de ma passion, dans un autre. Les deux phénomènes ne se recouvrent donc pas. Cependant, il paraît bien difficile de voir dans une inclination comme l'amour autre chose qu'un phénomène psychique (Voir James, I, p. 174).

lesquelles cette psychologie facile n'est plus soutenable : il est certain que le monde intérieur est encore, en grande partie, inexploré, que des découvertes s'y font tous les jours, que bien d'autres y restent a faire et que, par conséquent, il ne suffit pas d'un peu d'attention pour en prendre connaissance. En vain on répond que ces représentations, qui passent pour inconscientes, sont seulement aperçues d'une manière incomplète et confuse. Car cette confusion ne peut tenir qu'à une cause, c'est que nous n'apercevons pas tout ce que ces représentations renferment ; c'est qu'il s'y trouve des éléments, *réels et agissants*, qui, par conséquent, ne sont pas des faits purement physiques, et qui, pourtant, ne sont pas connus du sens intime. La conscience obscure dont on parle n'est donc qu'une inconscience partielle ; ce qui revient à reconnaître que les limites de la conscience ne sont pas celles de l'activité psychique.

Pour éviter ce mot d'inconscience et les difficultés qu'éprouve l'esprit à concevoir la chose qu'il exprime, on préférera peut-être rattacher ces phénomènes inconscients à des centres de conscience secondaires, épars dans l'organisme et ignorés du centre principal, quoique normalement subordonnés à lui ; ou même on admettra qu'il peut y avoir conscience sans moi, sans appréhension de l'état psychique par un sujet donné. Nous n'avons pas, pour l'instant, à discuter ces hypothèses, très plausibles d'ailleurs [1], mais qui laissent intacte la proposition que nous voulons établir. Tout ce que nous entendons dire, en effet, c'est que des phénomènes se passent en nous, qui sont d'ordre psychique et qui, pourtant, ne sont pas connus du moi que nous sommes. Quant à savoir s'ils sont perçus par des moi inconnus ou ce qu'ils peuvent être en dehors de toute appréhension, cela ne nous importe pas. Qu'on nous concède seulement que la vie représentative s'étend au delà de notre conscience actuelle, et la conception d'une mémoire psychologique devient intelligible. Or tout ce que nous nous proposons de faire voir ici, c'est que cette mémoire existe, sans que nous ayons à choisir entre toutes les manières possibles de la concevoir.

1. Au fond la notion d'une représentation inconsciente et celle d'une conscience sans moi qui appréhende sont équivalentes. Car quand nous disons qu'un fait psychique est inconscient, nous entendons seulement qu'il n'est pas appréhendé. Toute la question est de savoir quelle expression il vaut le mieux employer. Au point de vue de l'imagination, l'une et l'autre ont le même inconvénient. Il ne nous est pas plus facile d'imaginer une représentation sans sujet qui se représente, qu'une représentation sans conscience.

V

Nous sommes maintenant en état de conclure.

Si les représentations, une fois qu'elles existent, continuent à être par elles-mêmes sans que leur existence dépende perpétuellement de l'état des centres nerveux, si elles sont susceptibles d'agir directement les unes sur les autres, de se combiner d'après des lois qui leur sont propres, c'est donc qu'elles sont des réalités qui, tout en soutenant avec leur substrat d'intimes rapports, en sont pourtant indépendantes dans une certaine mesure. Assurément leur autonomie ne peut être que relative. Il n'est pas de règne dans la nature qui ne tienne aux autres règnes; rien donc ne serait plus absurde que d'ériger la vie psychique en une sorte d'absolu qui ne viendrait de nulle part et qui ne se rattacherait pas au reste de l'univers. Il est bien évident que l'état du cerveau affecte tous les phénomènes intellectuels et qu'il est le facteur immédiat de certains d'entre eux (sensations pures). Mais, d'un autre côté, il résulte de ce qui précède que la vie représentative n'est pas inhérente à la nature intrinsèque de la matière nerveuse, puisqu'elle subsiste en partie par ses propres forces et qu'elle a des manières d'être qui lui sont spéciales. La représentation n'est pas un simple aspect de l'état où se trouve l'élément nerveux au moment où elle a lieu, puisqu'elle se maintient alors que cet état n'est plus et puisque les rapports des représentations sont d'une autre nature que ceux des éléments nerveux sous-jacents. Elle est quelque chose de nouveau, que certains caractères de la cellule contribuent certainement à produire, mais ne suffisent pas à constituer puisqu'elle leur survit et qu'elle manifeste des propriétés différentes. Mais dire que l'état psychique ne dérive pas directement de la cellule, c'est dire aussi qu'il n'y est pas inclus, qu'il se forme, en partie, en dehors d'elle et que, dans la même mesure, il lui est extérieur. S'il était par elle, il serait en elle puisque sa réalité ne lui viendrait pas d'autre part.

Or, quand nous avons dit ailleurs que les faits sociaux sont, en un sens, indépendants des individus et extérieurs aux consciences individuelles, nous n'avons fait qu'affirmer du règne social ce que nous venons d'établir à propos du règne psychique. La société a pour substrat l'ensemble des individus associés. Le système qu'ils forment en s'unissant et qui varie suivant leur nombre, leur disposition sur la surface du territoire, la nature et le nombre des voies

de communication, constitue la base sur laquelle s'élève la vie sociale. Les représentations qui en sont la trame se dégagent des relations qui s'établissent entre les individus ainsi combinés ou entre les groupes secondaires qui s'intercalent entre l'individu et la société totale. Or si l'on ne voit rien d'extraordinaire à ce que les représentations individuelles, produites par les actions et les réactions échangées entre les éléments nerveux, ne soient pas inhérentes à ces éléments, qu'y a-t-il de surprenant à ce que les représentations collectives, produites par les actions et les réactions échangées entre les consciences élémentaires dont est faite la société, ne dérivent pas directement de ces dernières et, par suite, les débordent? Le rapport qui, dans cette conception, unit le substrat social à la vie sociale est de tous points analogue à celui qu'on doit admettre entre le substrat physiologique et la vie psychique des individus, si l'on ne veut pas nier toute psychologie proprement dite. Les mêmes conséquences doivent donc se produire de part et d'autre. L'indépendance, l'extériorité relative des faits sociaux par rapport aux individus est même plus immédiatement apparente que celle des faits mentaux par rapport aux cellules cérébrales; car les premiers ou, du moins, les plus importants d'entre eux, portent, d'une manière visible, la marque de leur origine. En effet, si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire pour les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective. Toutes sont expressément obligatoires; or l'obligation est la preuve que ces manières d'agir et de penser ne sont pas l'œuvre de l'individu, mais émanent d'une puissance morale qui le dépasse, qu'on l'imagine mystiquement sous la forme d'un Dieu ou qu'on s'en fasse une conception plus temporelle et plus scientifique [1]. La même loi se retrouve donc dans les deux règnes.

1. Et si le caractère d'obligation et de contrainte est si essentiel à ces faits, si éminemment sociaux, combien il est vraisemblable, avant tout examen, qu'il se retrouve également, quoique moins visible, dans les autres phénomènes sociologiques! Car il n'est pas possible que des phénomènes de même nature diffèrent à ce point que les uns pénètrent l'individu du dehors et que les autres résultent d'un *processus* opposé.

A ce sujet, rectifions une interprétation inexacte qui a été donnée de notre pensée. Quand nous avons dit de l'obligation ou de la contrainte qu'elle était la caractéristique des faits sociaux, nous n'avons aucunement songé à donner

Elle s'explique, d'ailleurs, de la même manière dans les deux cas. Si l'on peut dire, à certains égards, que les représentations collectives sont extérieures aux consciences individuelles, c'est qu'elles ne dérivent pas des individus pris isolément, mais de leur concours; ce qui est bien différent. Sans doute, dans l'élaboration du résultat commun, chacun apporte sa quote part; mais les sentiments privés ne deviennent sociaux qu'en se combinant sous l'action des forces *sui generis* que développe l'association; par suite de ces combinaisons et des altérations mutuelles qui en résultent, *ils deviennent autre chose*. Une synthèse chimique se produit qui concentre, unifie les éléments synthétisés et, par cela même, les transforme. Puisque cette synthèse est l'œuvre du tout, c'est le tout qu'elle a pour théâtre. La résultante qui s'en dégage déborde donc chaque esprit individuel, comme le tout déborde la partie. Elle est dans l'ensemble, de même qu'elle est par l'ensemble. Voilà en quel sens elle est extérieure aux particuliers. Sans doute, chacun en contient quelque chose; mais elle n'est tout entière chez aucun. Pour savoir ce qu'elle est vraiment, c'est l'agrégat dans sa totalité qu'il faut prendre en considération [1]. C'est lui qui pense, qui sent, qui veut, quoiqu'il ne puisse vouloir, sentir ou agir que par l'intermédiaire de consciences particulières. Voilà aussi comment le phénomène social ne dépend pas de la nature personnelle des individus. C'est que, dans la fusion d'où il résulte, tous les caractères individuels, étant divergents par définition, se neutralisent et s'effacent mutuellement. Seules les propriétés les plus générales de la nature humaine surnagent; et, précisément à cause de leur extrême généralité, elles ne sauraient rendre compte des formes très spéciales et très complexes qui caractérisent les faits collectifs. Ce n'est pas qu'elles ne soient pour rien dans le résultat; mais elles n'en sont que les conditions médiates et lointaines. Il ne se produirait pas si elles l'excluaient; mais ce n'est pas elles qui le déterminent.

Or, l'extériorité des faits psychiques par rapport aux cellules cérébrales n'a pas d'autres causes et n'est pas d'une autre nature. Rien, en effet, n'autorise à supposer qu'une représentation, si élémentaire soit-elle, puisse être directement produite par une vibration cellu-

ainsi une explication sommaire de ces derniers; nous avons voulu seulement indiquer un signe commode auquel le sociologue peut reconnaître les faits qui ressortissent à sa science.

1. Cf. notre livre sur *Le Suicide*, p. 345-363.

laire, d'une intensité et d'une tonalité déterminées. Mais il n'est pas de sensation à laquelle ne concourent un certain nombre de cellules. La manière dont se font les localisations cérébrales ne permet pas d'autre hypothèse; car les images ne soutiennent jamais de rapports définis qu'avec des zones plus ou moins étendues. Peut-être même le cerveau tout entier participe-t-il à l'élaboration d'où elles résultent; c'est ce que paraît démontrer le fait des substitutions. Enfin, c'est aussi, semble-t-il, la seule manière de comprendre comment la sensation dépend du cerveau tout en constituant un phénomène nouveau. Elle en dépend parce qu'elle est composée de modifications moléculaires (autrement de quoi serait-elle faite et d'où viendrait-elle?); mais elle est en même temps autre chose parce qu'elle résulte d'une synthèse nouvelle et *sui generis* où ces modifications entrent comme éléments, mais où elles sont transformées par le fait même de leur fusion. Sans doute, nous ignorons comment des mouvements peuvent, en se combinant, donner naissance à une représentation. Mais nous ne savons pas davantage comment un mouvement de transfert peut, quand il est arrêté, se changer en chaleur ou réciproquement. Pourtant, on ne met pas en doute la réalité de cette transformation; qu'est-ce donc que la première a de plus impossible? Plus généralement, si l'objection était valable, c'est tout changement qu'il faudrait nier : car entre un effet et ses causes, une résultante et ses éléments, il y a toujours un écart. C'est affaire à la métaphysique de trouver une conception qui rende cette hétérogénéité représentable; pour nous, il nous suffit que l'existence n'en puisse pas être contestée.

Mais alors, si chaque idée (ou du moins chaque sensation) est due à la synthèse d'un certain nombre d'états cellulaires, combinés ensemble d'après des lois et par des forces encore inconnues, il est évident qu'elle ne peut être prisonnière d'aucune cellule déterminée. Elle échappe à chacune parce qu'aucune ne suffit à la susciter. La vie représentative ne peut pas se répartir d'une manière définie entre les divers éléments nerveux puisqu'il n'est pas de représentation à laquelle ne collaborent plusieurs de ces éléments: *mais elle ne peut exister que dans le tout formé par leur réunion, comme la vie collective n'existe que dans le tout formé par la réunion des individus.* Ni l'une ni l'autre n'est composé de parties déterminées qui soient assignables à des parties déterminées de leurs substrats respectifs. Chaque état psychique se trouve ainsi, vis-a-vis de la constitution propre aux

cellules nerveuses, dans ces mêmes conditions d'indépendance relative où sont les phénomènes sociaux vis-à-vis des natures individuelles. Comme il ne se réduit pas à une modification moléculaire simple, il n'est pas à la merci des modifications de ce genre qui peuvent se produire isolément sur les différents points de l'encéphale; seules, les forces physiques qui affectent le groupe entier de cellules qui lui sert de support peuvent aussi l'affecter. Mais il n'a pas besoin, pour pouvoir durer, d'être perpétuellement soutenu et comme recréé sans interruption par un continuel apport d'énergie nerveuse. Pour reconnaître à l'esprit cette autonomie limitée qui est, au fond, tout ce que contient de positif et d'essentiel notre notion de la *spiritualité*, il n'est donc pas nécessaire d'imaginer une âme, séparée de son corps, et menant dans je ne sais quel milieu idéal une existence rêveuse et solitaire. L'âme est dans le monde; elle mêle sa vie à celle des choses et l'on peut, si l'on veut, dire de toutes nos pensées qu'elles sont dans le cerveau. Il faut seulement ajouter que, à l'intérieur du cerveau, elles ne sont pas localisables à la rigueur, qu'elles n'y sont pas situées en des points définis alors même qu'elles sont plus en rapport avec certaines régions qu'avec d'autres. A elle seule, cette diffusion suffit à prouver qu'elles sont quelque chose de spécifique; car, pour qu'elles soient ainsi diffuses, il faut de toute nécessité que leur mode de composition ne soit pas celui de la masse cérébrale et que, par conséquent, elles aient une manière d'être qui leur soit spéciale.

Ceux donc qui nous accusent de laisser la vie sociale en l'air parce que nous nous refusons à la résorber dans la conscience individuelle, n'ont pas, sans doute, aperçu toutes les conséquences de leur objection. Si elle était fondée, elle s'appliquerait tout aussi bien aux rapports de l'esprit et du cerveau; par conséquent, il faudrait, pour être logique, résorber aussi la pensée dans la cellule et retirer à la vie mentale toute spécificité. Mais alors on tombe dans les inextricables difficultés que nous avons indiquées. Il y a plus; partant du même principe, on devra dire également que les propriétés de la vie résident dans les particules d'oxygène, d'hydrogène, de carbone et d'azote qui composent le protoplasme vivant; car il ne contient rien en dehors de ces particules minérales, de même que la société ne contient rien en dehors des individus [1]. Or, peut-être ici l'impossibi-

1. Du moins, les individus en sont les seuls éléments actifs. A parler exactetement, la société comprend aussi des choses.

lité de la conception que nous combattons apparaît-elle avec plus d'évidence encore que dans les cas précédents. D'abord, comment les mouvements vitaux pourraient-ils avoir pour siège des éléments qui ne sont pas vivants? Puis, comment les propriétés caractéristiques de la vie se répartiraient-elles entre ces éléments? Elles ne sauraient se retrouver également chez tous puisqu'ils sont de différentes espèces ; l'oxygène ne peut jouer le même rôle que le carbone ni revêtir les mêmes propriétés. Il n'est pas moins inadmissible que chaque aspect de la vie s'incarne dans un groupe différent d'atomes. La vie ne se divise pas ainsi ; elle est une et, par conséquent, elle ne peut avoir pour siège que la substance vivante dans sa totalité. Elle est dans le tout, non dans les parties. Si donc, pour la bien fonder, il n'est pas nécessaire de la disperser entre les forces élémentaires dont elle est la résultante, pourquoi en serait-il autrement de la pensée individuelle par rapport aux cellules cérébrales et des faits sociaux par rapport aux individus?

En définitive la sociologie individualiste ne fait qu'appliquer à la vie sociale le principe de la vieille métaphysique matérialiste : elle prétend, en effet, expliquer le complexe par le simple, le supérieur par l'inférieur, le tout par la partie, ce qui est contradictoire dans les termes. Certes, le principe contraire ne nous semble pas moins insoutenable ; on ne saurait davantage, avec la métaphysique idéaliste et téléologique, dériver la partie du tout, car le tout n'est rien sans les parties qui le composent et il ne peut tirer du néant ce dont il a besoin pour exister. Il reste donc à expliquer les phénomènes qui se produisent dans le tout par les propriétés caractéristiques du tout, le complexe par le complexe, les faits sociaux par la société, les faits vitaux et mentaux par les combinaisons *sui generis* d'où ils résultent. C'est la seule marche que puisse suivre la science. Ce n'est pas à dire que, entre ces différents stades du réel, il y ait des solutions de continuité. Le tout ne se forme que par le groupement des parties et ce groupement ne se fait pas en un instant, par un brusque miracle ; il y a une série infinie d'intermédiaires entre l'état d'isolement pur et l'état d'association caractérisée. Mais, à mesure que l'association se constitue, elle donne naissance à des phénomènes qui ne dérivent pas directement de la nature des éléments associés ; et cette indépendance partielle est d'autant plus marquée que ces éléments sont plus nombreux et plus puissamment synthétisés. C'est de là, sans doute, que viennent la souplesse, la flexibi

lité, la contingence que les formes supérieures du réel manifestent par rapport aux formes inférieures, au sein desquelles, pourtant, elles plongent leurs racines. En effet, quand une manière d'être ou de faire dépend d'un tout, sans dépendre immédiatement des parties qui le composent, elle jouit, grâce à cette diffusion, d'une ubiquité qui la libère jusqu'à un certain point. Comme elle n'est pas rivée à un point déterminé de l'espace, elle n'est pas asservie à des conditions d'existence trop étroitement limitées. Si quelque cause l'incline à varier, les variations rencontreront moins de résistance et se produiront plus aisément parce qu'elles ont, en quelque sorte, plus de champ pour se mouvoir. Si telles parties s'y refusent, telles autres pourront prêter le point d'appui nécessaire au nouvel arrangement sans être obligées, pour cela, de se réarranger elles-mêmes. Voilà, du moins, comment on peut concevoir qu'un même organe puisse se plier à des fonctions différentes, que les différentes régions du cerveau puissent se substituer les unes aux autres, qu'une même institution sociale puisse successivement remplir les fins les plus variées.

Aussi, tout en résidant dans le substrat collectif par lequel elle se rattache au reste du monde, la vie collective n'y réside pas cependant de manière à s'y absorber. Elle en est, à la fois, dépendante et distincte, comme la fonction l'est de l'organe. Sans doute, comme elle en sort, — car autrement d'où viendrait-elle? — les formes qu'elle revêt au moment où elle s'en dégage et qui sont, par suite, fondamentales, portent la marque de leur origine. C'est pourquoi la matière première de toute conscience sociale est étroitement en rapport avec le nombre des éléments sociaux, la manière dont ils sont groupés et distribués, etc., c'est-à-dire avec la nature du substrat. Mais une fois qu'un premier fond de représentations s'est ainsi constitué, elles deviennent, pour les raisons que nous avons dites, des réalités partiellement autonomes qui vivent d'une vie propre. Elles ont le pouvoir de s'appeler, de se repousser, de former entre elles des synthèses de toutes sortes, qui sont déterminées par leurs affinités naturelles et non par l'état du milieu au sein duquel elles évoluent. Par conséquent, les représentations nouvelles, qui sont le produit de ces synthèses, sont de même nature : elles ont pour causes prochaines d'autres représentations collectives, non tel ou tel caractère de la structure sociale. C'est dans l'évolution religieuse que se trouvent peut-être les plus frappants exemples de ce phénomène. Sans doute, il est impossible de comprendre comment le

panthéon grec ou romain s'est formé, si l'on ne connaît la constitution de la cité, la manière dont les clans primitifs se sont peu à peu confondus les uns dans les autres, dont la famille patriarcale s'est organisée, etc. Mais, d'un autre côté, cette végétation luxuriante de mythes et de légendes, tous ces systèmes théogoniques, cosmologiques, etc., que construit la pensée religieuse ne se rattachent pas directement à des particularités déterminées de morphologie sociale. Et c'est ce qui fait qu'on a souvent méconnu le caractère social de la religion : on a cru qu'elle se formait en grande partie, sous l'influence de causes extra-sociologiques parce qu'on ne voyait pas de lien immédiat entre la plupart des croyances religieuses et l'organisation des sociétés. Mais, à ce compte, il faudrait également mettre en dehors de la psychologie tout ce qui passe la pure sensation. Car si les sensations, ce fond premier de la conscience individuelle, ne peuvent s'expliquer que par l'état du cerveau et des organes — autrement, d'où viendraient-elles? — une fois qu'elles existent, elles se composent entre elles d'après des lois dont ni la morphologie ni la physiologie cérébrale ne suffisent à rendre compte. De là viennent les images, et les images, se groupant à leur tour, deviennent les concepts, et, à mesure que des états nouveaux se surajoutent ainsi aux anciens, comme ils sont séparés par de plus nombreux intermédiaires de cette base organique sur laquelle, pourtant, repose toute la vie mentale, ils en sont aussi moins immédiatement dépendants. Cependant, ils ne laissent pas d'être psychiques; c'est même en eux que peuvent le mieux s'observer les attributs caractéristiques de la mentalité[1].

1. On voit par là quel inconvénient il y a à définir les faits sociaux : les phénomènes qui se produisent dans la société, *mais par la société*. L'expression n'est pas exacte; car il est des faits sociologiques, et non des moindres, qui sont les produits, non de la société, mais de produits sociaux déjà formés. C'est comme si l'on définissait les faits psychiques ceux qui sont produits par l'action combinée de toutes les cellules cérébrales ou d'un certain nombre d'entre elles. En tout cas, une telle définition ne peut servir à déterminer et à circonscrire l'objet de la sociologie. Car ces rapports de dérivation ne peuvent être établis qu'au fur et à mesure que la science avance; quand on commence la recherche, on ne sait pas quelles sont les causes des phénomènes qu'on se propose d'étudier et même on ne les connait jamais qu'en partie. Il faut donc bien limiter d'après un autre critère le champ de l'investigation, si l'on ne veut pas le laisser indéterminé, c'est-à-dire si l'on veut savoir de quoi l'on traite.

Quant au processus en vertu duquel se forment ces produits sociaux du second degré, s'il n'est pas sans analogie avec celui qu'on observe dans la conscience individuelle, il ne laisse pas d'avoir une physionomie qui lui est propre. Les combinaisons d'où sont résultés les mythes, les théogonies, les cosmogonies populaires ne sont pas identiques aux associations d'idées qui se forment chez

Peut-être ces rapprochements serviront-ils à faire mieux comprendre pourquoi nous nous attachons avec tant d'insistance à distinguer la sociologie de la psychologie individuelle.

Il s'agit simplement d'introduire et d'acclimater en sociologie une conception parallèle à celle qui tend de plus en plus à prévaloir en psychologie. Depuis une dizaine d'années, en effet, une grande nouveauté s'est produite dans cette dernière science : d'intéressants efforts ont été faits pour arriver à constituer une psychologie qui fût proprement psychologique, sans autre épithète. L'ancien introspectionnisme se contentait de décrire les phénomènes mentaux sans les expliquer ; la psycho-physiologie les expliquait, mais en laissant de côté, comme négligeables, leurs traits distinctifs; une troisième école est en train de se former qui entreprend de les expliquer en leur laissant leur spécificité. Pour les premiers, la vie psychique a bien une nature propre, mais qui, la mettant tout à fait à part dans le monde, la soustrait aux procédés ordinaires de la science; pour les seconds, au contraire, elle n'est rien par elle-même et le rôle du savant est d'écarter cette couche superficielle pour atteindre tout de suite les réalités qu'elle recouvre; mais des deux côtés on s'entend pour n'y voir qu'un mince rideau de phénomènes, transparent au regard de la conscience suivant les uns, dénué de toute consistance suivant les autres. Or de récentes expériences nous ont montré qu'il fallait bien plutôt la concevoir comme un vaste système de réalités *sui generis*, fait d'un grand nombre de couches mentales superposées les unes aux autres, beaucoup trop profond et trop complexe pour que la simple réflexion suffise à en pénétrer les mystères, trop spécial pour que des considérations purement physiologiques puissent en rendre compte. C'est ainsi que cette *spiritualité* par laquelle on caractérise les faits intellectuels, et qui semblait naguère les mettre soit au-dessus, soit au-dessous de la science, est devenue elle-même l'objet d'une science positive, et, entre l'idéologie des introspectionnistes et le naturalisme biologique, s'est fondé un naturalisme psychologique dont le présent article contribuera peut-être à démontrer la légitimité.

Une transformation semblable doit s'accomplir en sociologie et c'est justement à ce but que tendent tous nos efforts. S'il n'est plus guère de penseurs qui osent mettre ouvertement les faits sociaux en

les individus, quoique les unes et les autres puissent s'éclairer mutuellement. Il y a toute une partie de la sociologie qui devrait rechercher les lois de l'idéation collective et qui est encore tout entière à faire.

dehors de la nature, beaucoup croient encore qu'il suffit, pour les fonder, de leur donner comme assises la conscience de l'individu; certains même vont jusqu'à les réduire aux propriétés générales de la matière organisée. Pour les uns et pour les autres, par conséquent, la société n'est rien par elle-même; ce n'est qu'un épiphénomène de la vie individuelle (organique ou mentale, il n'importe), de même que la représentation individuelle, d'après Maudsley et ses disciples, n'est qu'un épiphénomène de la vie physique. La première n'aurait d'autre réalité que celle que lui communique l'individu, comme la seconde n'aurait d'autre existence que celle que lui prête la cellule nerveuse, et la sociologie ne serait qu'une psychologie [1] appliquée. Mais l'exemple même de la psychologie démontre que cette conception de la science doit être dépassée. Au delà de l'idéologie des psycho-sociologues, comme au delà du naturalisme matérialiste de la socio-anthropologie, il y a place pour un naturalisme sociologique qui voie dans les phénomènes sociaux des faits spécifiques et qui entreprenne d'en rendre compte en respectant religieusement leur spécificité. Rien donc de plus étrange que la méprise par suite de laquelle on nous a quelquefois reproché une sorte de matérialisme. Tout au contraire, du point de vue où nous nous plaçons, si l'on appelle *spiritualité* la propriété distinctive de la vie représentative chez l'individu, on devra dire de la vie sociale qu'elle se définit par une *hyper-spiritualité*; nous entendons par là que les attributs constitutifs de la vie psychique s'y retrouvent, mais élevés à une bien plus haute puissance et de manière à constituer quelque chose d'entièrement nouveau. Malgré son aspect métaphysique, le mot ne désigne donc rien qu'un ensemble de faits naturels, qui doivent s'expliquer par des causes naturelles. Mais il nous avertit que le monde nouveau qui est ainsi ouvert à la science dépasse tous les autres en complexité; que ce n'est pas simplement une forme agrandie des règnes inférieurs, mais que des forces y jouent qui sont encore insoupçonnées et dont les lois ne peuvent être découvertes par les seuls procédés de l'analyse intérieure.

EMILE DURKHEIM.

1. Quand nous disons psychologie tout court, nous entendons psychologie individuelle et il conviendrait, pour la clarté des discussions, de restreindre ainsi le sens du mot. La psychologie collective, c'est la sociologie tout entière; pourquoi ne pas se servir exclusivement de cette dernière expression? Inversement, le mot de psychologie a toujours désigné la science de la mentalité chez l'individu; pourquoi ne pas lui conserver cette signification? On éviterait ainsi bien des équivoques.

LA NATURE DES CORPS[1]

La cosmologie rationnelle comprend naturellement l'étude d'un grand nombre de questions relatives au temps, à l'espace, aux continus, etc. Nous ne pouvons pas songer à aborder ici toutes ces questions : nous nous contenterons d'en traiter une, qui, du reste, contient en quelque manière toutes les autres, la question de la *nature des corps*.

Ce que nous aurons à nous demander au sujet des corps c'est, non pas précisément ce qu'ils sont, ou, en d'autres termes, quelles sont leurs qualités, parce que ces qualités, la sensation les constate et la science les explique sans que la métaphysique ait à intervenir. Le seul problème vraiment métaphysique auquel la nature des corps donne lieu, c'est celui de savoir si les corps existent absolument et en soi, indépendamment, par conséquent, de toutes les représentations que nous en pouvons avoir. Cette question paraît comporter deux solutions seulement, la positive et la négative, entre lesquelles, nécessairement, nous aurions à choisir. On va voir pourtant que ces deux solutions sont fausses l'une comme l'autre; de sorte qu'il y a lieu d'en rechercher une troisième. Et cette troisième solution pourra se trouver sans doute, du moins si les deux premières ne sont pas radicalement exclusives l'une de l'autre, à la manière de deux propositions contradictoires, et si, par conséquent, il est possible d'établir entre elles une conciliation.

I

La thèse négative de l'existence en soi des corps a pour principal représentant Berkeley. Le fondement essentiel de cette thèse c'est

1. Cet article est extrait d'un *Cours de philosophie* dont la première partie a été publiée par la librairie Delagrave en 1893, et dont la seconde va paraître très prochainement.

la théorie des *qualités secondes*. D'après cette théorie, toutes les qualités que perçoivent nos sens, couleur, saveur, odeur, température, résistance même, sont des qualités *subjectives*, c'est-à-dire des qualités qui n'ont point de réalité dans les corps, mais seulement en nous; et par conséquent, ce sont des illusions, bien fondées sans doute, mais enfin des illusions, puisqu'elles n'appartiennent point effectivement aux corps auxquels nous les attribuons. Reste l'étendue. Mais l'étendue, suivant Berkeley, est une qualité des corps aussi subjective et relative que toutes les autres, plus illusoire même en un sens que toutes les autres, attendu que nous n'en avons pas de représentation effective comme de la couleur ou de la résistance. Berkeley pense établir ce dernier point par sa *Théorie de la Vision*. Il prétend que nous ne voyons pas l'espace; que ce que nous appelons l'espace visuel n'est pas autre chose qu'une série de signes et de symboles, que nous substituons, en raison de leur commodité, aux sensations tactiles de l'espace trop lentes à réapparaître. Quant aux sensations tactiles d'espace elles-mêmes, justement parce que ce sont des sensations, elles ont le degré de réalité des couleurs, des sons, des odeurs, mais rien de plus. Ainsi, tout ce que nous percevons des corps, y compris l'étendue, est dans et par notre représentation; et comme nous n'avons pas le droit de supposer en eux l'existence de quelque chose qui ne serait ni représenté ni représentable, il s'ensuit que tout ce qu'ils ont d'existence consiste dans les représentations que nous nous en faisons. Pour les corps donc être c'est être perçu : *esse est percipi*.

Telle est la doctrine qu'on désigne assez souvent, mais très improprement, sous le nom d'*idéalisme*, et qu'il vaudrait beaucoup mieux appeler l'*immatérialisme de Berkeley*.

On a bien des fois invoqué contre cette doctrine la répulsion invincible qu'elle inspire aux hommes en général, répulsion qui l'empêchera toujours de sortir des écoles philosophiques et de se faire accepter des gens qui ne jugent des choses qu'avec le bon sens. C'est là certainement un argument faible. La doctrine de Berkeley est une doctrine philosophique, et il n'est pas surprenant que ceux-là seuls puissent la comprendre qui sont philosophes à un degré suffisant. Quant à la répulsion dont on parle, ce peut être un indice contre elle, mais non pas une raison. Heureusement il ne manque pas d'objections plus sérieuses à lui opposer.

Tout d'abord on aurait les plus expresses réserves à formuler

contre les moyens dont Berkeley s'est servi pour l'établir. Il prétend que l'espace nous est connu de la même manière que toutes les qualités sensibles des corps, c'est-à-dire par des sensations. Or c'est là une erreur grave. Sans doute les étendues particulières nous sont connues par des sensations; mais l'espace lui-même n'est point objet de sensation, parce que, étant un et indivisible, il est une idée de la raison, non une perception des sens. Quant à sa réalité objective, elle est incontestable, quoi qu'en dise Berkeley, parce que c'est seulement dans et par l'espace total que les étendues partielles peuvent se constituer et prendre une situation déterminée. Voici donc dans la nature physique au moins une chose, l'espace, qui résiste aux efforts que fait Berkeley pour tout réduire à la sensation. La fortune de l'immatérialisme est liée par là à celle du sensualisme, qui, précisément, rejette l'unité, l'indivisibilité, l'universalité de l'espace, et s'en tient aux étendues particulières et limitées. Mais laissons les considérants sur lesquels repose la doctrine, et voyons la doctrine elle-même.

Ce qu'on y aperçoit en premier lieu c'est un cercle vicieux évident. En effet, comment dire que les corps n'ont d'existence que par nos états de conscience, alors que nos états de conscience supposent en nous, comme leurs antécédents nécessaires, des états définis du corps et particulièrement du cerveau? Si notre représentation du monde extérieur pouvait se produire sans organes, il y aurait peut-être lieu de penser que le monde extérieur n'existe que dans notre représentation. Mais il est certain que le monde extérieur n'est pas seulement un effet et un contenu de nos représentations, qu'il en est aussi une cause. La thèse de Berkeley se conçoit dans une philosophie qui traite les états de conscience comme si le corps n'existait pas; elle est dépourvue de sens aux yeux d'une philosophie qui considère les états de conscience comme indissolublement liés à leurs antécédents organiques.

Ainsi la thèse de Berkeley est en opposition avec le fait de la représentation en général. Voyons si elle expliquera mieux les déterminations particulières et variables que prend en nous la représentation dans tout le cours de la vie. Qu'est-ce qui peut mettre en moi ici l'image d'un homme, là celle d'un arbre, du moment qu'il n'y a rien hors de moi qui puisse par son action provoquer en moi telle ou telle représentation déterminée? Berkeley répond : c'est Dieu Mais on sait que faire intervenir Dieu dans le détail des phénomènes

de ce monde n'est pas, tant s'en faut, une bonne manière de les expliquer. Du reste, l'insuffisance d'une explication de ce genre est ici particulièrement manifeste. En effet, il faut — et Berkeley ne le conteste pas — que Dieu mette en nous les sensations représentatives, non pas au hasard, mais suivant un certain ordre qu'il connaît dans sa sagesse. Il le faut pour une multitude de raisons : d'abord, parce qu'il serait absurde de supposer que Dieu agit au hasard; puis, parce que nous voyons bien que nos sensations ne sont pas quelconques, mais qu'au contraire elles sont liées les unes aux autres d'une manière uniforme : par exemple, l'ensemble des sensations répondant à l'idée d'une feuille de papier est quelque chose de constant, qui constitue ce que l'on appelle le papier : si je passe à deux jours différents sur la même place publique, j'y trouverai deux fois les mêmes monuments. Il le faut encore, parce que, en l'absence de tout objet extérieur, la seule différence que l'on puisse établir entre les perceptions d'un homme sain d'esprit et celles d'un halluciné est que les premières se produisent suivant un ordre déterminé, tandis que les autres sont incoordonnées. Il le faut enfin, parce que, autrement, il ne reste plus dans la nature que des faits particuliers, sans lien d'aucune sorte entre eux; de sorte que l'on tombe dans l'empirisme le plus radical qui se puisse concevoir, ou plutôt, dans quelque chose d'inférieur à l'empirisme même, et de plus complètement exclusif de la science et de la pensée, puisque l'empirisme admet encore des généralités, qui donnent aux exigences de l'esprit au moins une apparence de satisfaction. Mais cet ordre nécessaire de nos sensations dans la pensée divine est-il accessible à nos intelligences, ou ne l'est-il pas? Il est évident qu'il l'est, puisque cet ordre ne consiste que dans certaines relations des phénomènes entre eux, relations que l'expérience constate et que la science explique. Dès lors, comment ne pas voir que ce qui rend compte des phénomènes, c'est-à-dire de nos sensations, d'une manière effective, ce n'est pas l'intervention de Dieu, mais l'ordre en question que nous pouvons connaître? Comment ne pas voir que Dieu n'intervient pour l'explication des phénomènes dans le système de Berkeley qu'à la manière dont il intervient dans un système quelconque; c'est-à-dire qu'il intervient comme cause et condition générale de tout ce qui existe, mais non pas comme cause particulière et déterminée d'un phénomène considéré dans sa nature spécifique? De sorte que c'est une illusion pure de la part de Berkeley de s'imaginer qu'il fasse à

l'action divine dans le monde une part plus grande que celle que lui reconnaissent tous les autres philosophes. Et si nulle part, chez les autres philosophes, — sauf chez Malebranche, dont les idées sur ce point sont tout à fait semblables à celles de Berkeley, — la cause première n'exclut les causes secondes, chez Berkeley (et aussi chez Malebranche), elle ne les exclut pas davantage, du moins au point de vue logique et rationnel.

Mais l'immatérialisme est-il compromis par le fait que Berkeley est obligé de reconnaître dans la pensée divine un ordre de nos sensations qui les rend nécessaires les unes par rapport aux autres? Il l'est certainement, attendu que cet ordre constitue à l'égard de nos sensations une réalité extérieure et objective où elles ont leur principe; ce qui est précisément le contre-pied de la thèse immatérialiste, d'après laquelle nos sensations sont sans objet et sans cause hors de nous. On alléguera peut-être à ce propos que ce que Berkeley proscrit c'est l'idée de *matière*, c'est-à-dire de *chose en soi matérielle*, et que, l'ordre en question étant purement idéal, il peut fort bien le reconnaître sans abandonner son système. Mais il y a là un faux point de vue. Si Berkeley ne voulait qu'écarter l'idée d'une matière subsistant en soi, et s'il pouvait admettre que la nature de nos sensations et leurs relations entre elles sont gouvernées par des nécessités idéales, sa doctrine ne différerait en rien de celle que nous allons exposer nous-même un peu plus loin, et qui est la doctrine de tous les grands philosophes rationalistes. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Berkeley. Il a bien la prétention d'avoir une doctrine originale. Or sa doctrine n'est originale qu'à la condition de rejeter toute dépendance de la sensation aussi bien à l'égard d'un ordre idéal et intelligible quel qu'il puisse être qu'à l'égard d'une matière brute. Que Berkeley donc soutienne que les sensations sont mises dans nos esprits par Dieu directement, nul n'y contredira : d'ailleurs la chose ne tire pas à conséquence. Mais la logique de son système l'oblige à dire, contrairement à ce qu'il a fait, que Dieu met en nous ces sensations au hasard, ou du moins en dehors de toute loi, de toute règle, de tout ordre intelligible pour nous; et alors sa doctrine prend, comme nous l'avons dit déjà, le caractère d'un empirisme exagéré jusqu'à l'extravagance.

II

De la solution radicalement négative du problème de l'existence en soi de la matière nous passons à la solution radicalement positive. Cette seconde doctrine ne peut pas être appelée *matérialisme*, parce qu'elle ne nie pas l'esprit comme substance et réalité indépendante de la matière, ni *réalisme*, parce qu'elle n'est nullement la seule doctrine qui considère l'existence objective des corps comme réelle et non comme illusoire. Nous l'appellerons *hyléisme* (de ὕλη, matière).

L'hyléisme consiste donc à prétendre qu'en dehors de nos sensations il existe quelque chose qui agit sur nous pour déterminer ces sensations. Ce quelque chose est pour nous indéterminable, puisque nous ne le connaissons qu'au travers de nos sensations, et par conséquent d'une manière subjective; mais il subsiste en soi, c'est-à-dire en dehors de toute conscience; de sorte qu'il continuerait à subsister alors même que toute conscience serait abolie dans l'univers. L'hyléisme n'est pas précisément ce qu'on pourrait appeler la thèse du sens commun et des non-philosophes, puisque le sens commun va jusqu'à croire que les choses sont en elles-mêmes absolument ce qu'elles nous paraissent, au point que nos pensées n'en sont que des images et des copies, comme le visage représenté dans le miroir est la copie du visage réel; mais, s'il n'est pas la thèse du sens commun, il s'en rapproche sur un point essentiel, le dualisme irréductible de la matière et de la pensée.

La principale raison, et même, au fond, la seule par laquelle on ait essayé d'établir l'hyléisme, c'est un prétendu témoignage des sens attestant l'existence d'une matière en soi. La sensation de résistance, en particulier, aurait à cet égard un véritable privilège sur toutes les autres; car, disent les partisans de la doctrine, dans toute sensation de résistance nous constatons directement l'existence de ce qui nous résiste; et ce qui nous résiste est nécessairement hors de nous, puisqu'il nous choque et qu'il nous arrête. Ce raisonnement, on le voit aisément, revient à dire que la résistance est une qualité première des corps, et par conséquent c'est un raisonnement faux, du moins s'il est vrai, comme nous croyons l'avoir montré [1], que la résistance est une qualité subjective et relative comme la couleur, le son, la température, etc. Il est

1. P. 57 du Cours.

vrai que ce même raisonnement, très simple tel que nous venons de le rapporter, se complique chez certains auteurs de considérations plus savantes. Toute action, dit-on, implique une réaction égale et de sens contraire [1]. Puis donc que pour exercer sur un corps une pression nous avons à déployer une certaine force, il faut admettre que ce corps déploie pour nous résister une force égale, ce qui implique qu'il existe. Mais d'abord, nous ferons observer qu'il est au moins singulier de supposer dans des corps bruts l'existence d'une force analogue à notre force musculaire, laquelle tient si manifestement à notre qualité d'êtres organisés. Puis il est évident que, si nous ne percevons pas la résistance des corps comme leur appartenant intrinsèquement et indépendamment de nous, nous ne percevons pas davantage de cette même manière la force, qui n'est qu'un autre nom de la résistance. Donc aucune constatation directe par les sens de quelque chose qui ne soit pas nous-mêmes et nos états de conscience n'est possible. A quoi il faut ajouter que l'hypothèse même d'une telle constatation est contradictoire; car comment constater par la conscience quelque chose supposé hors de la conscience? Tout ce que nous pensons, à quelque titre que ce soit, fait nécessairement partie de la conscience même.

Il semble du reste que, dans la pensée des auteurs dont nous parlons, il s'agisse plutôt d'une inférence que d'une constatation directe. S'il en est ainsi, nous n'avons plus d'objection à élever; seulement, s'il ne s'agit que d'une inférence, l'existence de la matière comme chose en soi ne pourra pas être conclue. En effet, du moment où l'on accorde que nous n'avons de connaissance immédiate que de nos états de conscience, que nos sensations ne nous font connaître qu'elles-mêmes et rien d'extérieur à elles, qu'en un mot il n'existe point de *signes révélateurs* [2], on accorde aussi que tout ce que nous pouvons transporter hors de nous par inférence ce sont des sensations, tout autre chose, par conséquent, qu'une réalité supposée existante en dehors de nos sensations et de celles des autres êtres sensibles.

Ainsi la thèse hyléiste ne peut pas être établie. Nous allons montrer maintenant par des raisons démonstratives qu'elle est inadmissible.

1. Voir H. Spencer, *Principes de psychologie*, partie VII, chap. XVII, § 463, et Paul Janet, *Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1869.
2. P. 77 du Cours.

Voyons d'abord quelle idée il est possible de se faire au sujet de cette matière dont il s'agit de discuter l'existence.

La qualité fondamentale qu'on lui attribue c'est la résistance, ou plutôt l'impénétrabilité; du moins c'est la résistance en tant que conséquence et manifestation de l'impénétrabilité. Il est certain, en effet, que l'idée de l'impénétrabilité fait nécessairement partie intégrante de toute conception de la matière. Mais l'impénétrabilité suppose l'étendue. Si donc la matière est un absolu, l'étendue, qui est une de ses qualités essentielles et constitutives, est un absolu également. Mais alors l'espace n'est plus que la somme des étendues occupées, ou plutôt constituées, par tous les corps de la nature. Métaphysiquement donc, il n'est plus antérieur, mais postérieur à ces étendues. Elles ne sont plus par lui, il est par elles. C'est-à-dire que chaque être particulier a son existence en soi et indépendamment du tout. C'est-à-dire encore que l'infini — si l'on peut parler encore d'infini dans une pareille thèse — s'obtient par l'addition du fini au fini; que l'un, l'indivisible, l'universel, ne sont rien; que le multiple, le divisible, le particulier seuls existent : propositions qui sont le renversement de toute la théorie de la raison que nous avons cru devoir adopter, et de toute la métaphysique qui s'y rattache.

Mais où le vice radical de cette thèse éclate avec le plus de force c'est lorsque l'on vient à se poser ces problèmes qu'on nomme communément les *antinomies mathématiques de Kant*. Pour qui voit les choses du point de vue de l'hyléisme, ces problèmes se présentent en effet d'une façon qui les rend radicalement insolubles.

Le premier des problèmes antinomiques de Kant est celui-ci : *Le monde est-il fini ou infini en étendue?* Le monde ne peut être infini, parce que l'infinité du monde, dans la thèse hyléiste, ce sont les corps avec leur existence effective et actuelle se prolongeant sans fin dans l'espace sans limites, et par conséquent, l'existence dans l'univers d'un nombre infini actuel de parties, c'est-à-dire une absurdité, puisque la supposition d'un nombre infini actuel de parties est une contradiction absolue. Mais, d'autre part, comment le monde pourrait-il être fini? S'il est fini, il n'est qu'un corps, le plus grand de tous les corps, puisque tous les corps y sont contenus, mais enfin c'est un corps. Or il est de l'essence d'un corps, par le fait qu'il est dans l'espace, d'être situé et de pouvoir être mesuré. Quelle sera la situation du monde des corps dans l'espace, du moment qu'en dehors de

ce monde il n'y en a pas un autre, ou plutôt une infinité d'autres, par rapport auxquels il se trouve situé? Et comment ce même monde pourra-t-il être mesuré, du moment qu'en dehors de lui il n'y a aucune unité à laquelle on puisse le rapporter? Ainsi un monde fini serait un corps qui manquerait des attributs essentiels à tous les corps, ce qui est contradictoire. De plus, au delà de ce monde l'espace subsisterait toujours, puisqu'à côté d'un monde fini on conçoit qu'il est toujours possible d'en créer un autre, et que celui-ci serait nécessairement dans l'espace comme le premier, et dans le même espace que le premier. Mais cet espace où pourrait prendre place un autre monde qui n'existe pas serait un espace vide. Or un espace vide est une absurdité : d'abord parce qu'un espace vide c'est le néant, et que le néant ne peut se concevoir, l'intelligence étant faite pour penser l'être; ensuite, parce que dans un espace vide deux parties occuperaient des situations différentes sans que rien les différenciât l'une de l'autre, de sorte que leur différence de situation serait sans raison suffisante [1].

En résumé, l'hypothèse d'un monde fini est absurde absolument et en soi. Le monde, par conséquent, est certainement infini. Mais l'infinité du monde est incompatible avec la doctrine hyléiste.

Le second des problèmes antinomiques est relatif à la divisibilité de la matière : *la matière est-elle, ou non, divisible à l'infini?* Nous disons que, si l'on envisage les choses du point de vue de l'hyléisme, quel que soit celui des deux termes de l'antinomie que l'on choisisse, on aboutit à des absurdités.

Prend-on parti pour la divisibilité indéfinie de la matière? Alors on doit reconnaître que tous les corps et toutes les parties des corps à l'infini sont composés de parties plus petites; de sorte que, si loin qu'on pousse la division, on trouve toujours des composés, et jamais de composants, ce qui est contradictoire. Puis, il faut bien se rendre compte que les divisions que nous faisons, soit d'une manière effective, soit par la pensée, ne peuvent rien introduire de nouveau dans les corps. Je divise un tas de blé en grains de blé, mais les grains de blé préexistaient dans le tas. Je divise un grain de blé en ses parties, mais les parties préexistaient dans le grain; et ainsi de suite à l'infini. Donc tout ce que nous divisons ou pouvons diviser est divisé déjà en soi-même; de sorte que, si rien ne limite la faculté que nous

1. On remarquera que tout ce que nous disons au sujet de l'espace pourrait se répéter au sujet du temps.

avons de diviser, rien ne limite non plus la division *actuelle* des parties d'un corps quelconque. Ce qui revient à dire que dans un corps quelconque il entre *une infinité actuelle de parties*, proposition contradictoire pour la même raison qu'est contradictoire l'infinité du monde dans la thèse hyléiste, à savoir, qu'un nombre infini actuel est impossible.

Il semble donc qu'il faille se ranger à l'idée d'une limite dans la divisibilité de la matière, c'est-à-dire à l'atomisme. Mais l'atomisme est une hypothèse insoutenable pour une multitude de raisons que nous ne pouvons pas exposer toutes, mais dont nous indiquerons au moins les principales.

D'abord, l'indivisibilité de l'atome n'est que relative parce que l'atome est étendu, et que tout ce qui est étendu est nécessairement divisible. Or dire que l'atome n'est que relativement indivisible revient à dire qu'il n'y a pas d'atomes. On répondra à cela peut-être que, si l'atome n'est pas indivisible en droit, il l'est en fait, parce qu'il n'existe pas dans la nature de forces capables de le briser. Mais, à ce compte, l'atome ne serait qu'un corps *très dur*; et ce n'est pas l'hypothèse d'un corps très dur qui peut donner la solution du problème en vue duquel on a inventé les atomes; c'est celle d'un corps essentiellement et absolument insécable. C'est pourquoi les savants contemporains, lorsqu'ils parlent d'atomes, ont toujours en vue des centres inétendus de force. Mais prendre ainsi la chose c'est évidemment admettre la divisibilité à l'infini de la matière étendue.

En second lieu, l'atome — nous voulons dire, évidemment, l'atome étendu, car c'est celui-là seul que nous discutons — suppose le vide, qui est une absurdité, ainsi qu'on vient de le montrer, et duquel, au reste, il ne diffère pas; puisque si, comme il est nécessaire, on retranche du concept que l'on s'en fait toutes les qualités qui sont relatives à notre sensibilité, parmi lesquelles est la résistance, il ne lui reste plus comme qualité constitutive que l'étendue pure et simple, ce qui le rend indiscernable du vide.

Ensuite, l'hypothèse des atomes rend incompréhensibles : 1° l'affinité chimique, parce que, dans cette hypothèse, l'affinité chimique ne pourrait s'expliquer que par des mouvements, et qu'il ne paraît pas qu'elle soit explicable de la sorte; 2° la finalité universelle, parce que la finalité universelle c'est la compénétration absolue des êtres les uns par les autres, et l'omniprésence du tout un et indivisible dans chacune de ses parties, ce qui est impossible si les parties

sont inertes, brutes et mortes, comme le suppose l'atomisme. La seule forme de la finalité qui serait possible avec les atomes c'est celle que réalise le mécanisme. Or celle-ci n'a de la finalité que le nom et l'apparence.

Enfin nous ajouterons que, comme l'a fait remarquer fort à propos un philosophe contemporain [1], les sciences particulières de la nature aboutissent à des conceptions opposées sur la nature des atomes; de sorte que la physique, par exemple, est conduite à inventer, non pas un éther unique, mais autant d'éthers différents qu'il y a d'ordres de phénomènes à expliquer. Dès lors il est clair qu'il ne peut être question, scientifiquement, d'attribuer à l'hypothèse des atomes une valeur absolue.

Ainsi, l'atomisme est absurde en soi, et la divisibilité de la matière à l'infini est inadmissible dans la théorie hyléiste. Donc, en définitive, dans cette théorie la seconde antinomie est insoluble de même que la première.

Ces difficultés ne sont pas les seules auxquelles donne lieu la thèse hyléiste : elle en soulève bien d'autres, principalement par rapport à la vie et à la pensée.

Pour ce qui concerne la vie, nous demanderons si l'hyléisme est entendu en un sens exclusif ou non exclusif de la doctrine qui reconnaît l'existence d'un principe métaphysique organisateur du corps chez les êtres vivants. Si c'est en un sens exclusif de cette doctrine, il s'ensuit nécessairement que la vie sort de la matière brute. Si c'est en un sens non exclusif, on est contraint de supposer possible l'action directe d'un pur esprit sur cette même matière. Or les deux suppositions sont également inadmissibles.

A l'égard de la pensée, les difficultés de la thèse hyléiste tiennent surtout au dualisme qu'elle introduit dans la nature. Comment, en effet, la connaissance humaine se constituera-t-elle en présence d'un pareil dualisme? Comment s'établira entre la matière et la pensée la corrélation nécessaire pour que la première puisse être comprise de la seconde? On s'imagine parfois donner la solution de ce problème en disant que ce que nous avons à connaître ce n'est pas la matière elle-même, mais les phénomènes auxquels elle donne lieu, ou plutôt les apparences créées par notre sensibilité sous les-

1. M. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine.*

quelles ces phénomènes se présentent à nous; et que, par conséquent, la matière en soi est à mettre hors de cause dans la question de la connaissance humaine. Mais il est évident, au contraire, qu'elle y intervient nécessairement; car les apparences dont on parle sont liées aux phénomènes qu'elles représentent; et ces phénomènes eux-mêmes, qui sont des phénomènes de la matière, dépendent de la matière où ils ont leur principe. Ainsi, pour que le monde d'apparences subjectives dans lequel nous vivons, d'après la thèse hyléiste, soit intelligible, il faut que la matière, prise en soi, s'y prête, et que, par conséquent, il y ait en elle une réelle et complète adaptation aux exigences de l'esprit. Mais une matière complètement adaptée aux exigences de l'esprit est une contradiction dans les termes; car qui dit matière dit précisément quelque chose de réfractaire et d'irréductible à la pensée; quelque chose qui résiste à l'effort que fait la pensée pour se l'assujettir et se l'assimiler complètement. L'hypothèse hyléiste rend donc inexplicable et impossible la connaissance humaine.

De plus, l'hyléisme, de quelque façon qu'on l'entende, pose l'une en face de l'autre la matière et la pensée comme deux réalités irréductibles, ou plutôt comme deux mondes complets, dont chacun se suffit à soi-même, et qui demeurent radicalement hétérogènes entre eux. Est-ce bien là une conception acceptable, et peut-on renoncer à ce point au principe si essentiel de l'unité de l'univers?

Enfin, qu'est-ce que cette matière dont on nous parle? Il est un être que nous connaissons avec certitude, l'esprit. L'esprit est *en soi*, c'est-à-dire qu'il est absolument, et de plus il est *pour soi*, c'est-à-dire qu'il se connaît lui-même par la conscience. Peut-il exister un autre type de l'être que celui que l'esprit réalise? Le sens commun le croit, et affirme comme une chose toute simple l'existence d'un être qui serait *en soi* sans être *pour soi*. Mais n'est-ce pas là encore une contradiction dans les termes? Car ce qui n'est pas *pour soi*, doit être nécessairement pour autrui, sous peine de ne rien être, et ce qui est pour autrui n'existe que dans et par la pensée d'autrui, et, par conséquent, n'est point *en soi*. Ainsi l'être réel est essentiellement conscient de soi. Comme le disait Leibniz, il n'y a rien de brut ni d'inerte dans la nature.

III

Quelle idée devons-nous donc nous faire au sujet de la nature des corps?

Il ressort des discussions qui précèdent : 1° que les corps existent réellement, et sont tout autre chose que des illusions de notre faculté représentative; 2° que les corps cependant n'ont point d'existence en dehors de nos pensées. Ces deux propositions paraissent au premier abord difficiles à concilier, et même contradictoires entre elles; car dire qu'une chose est une réalité, non une illusion, c'est bien, ce semble, dire qu'elle existe en dehors de l'esprit qui la pense. Mais comprenons bien la question. L'opposition signalée serait en effet absolue, si la chose dont il s'agit devait être pour la pensée un objet ou un contenu, puisque ce que l'esprit pense est imaginaire du moment que rien d'extérieur et d'objectif n'y correspond. Mais cette façon d'envisager le problème, qui est celle des partisans de l'immatérialisme berkeleyen comme des partisans de l'hyléisme, et qui condamne à l'erreur les uns et les autres, qui nous oblige à l'adopter? Qui nous oblige à faire des corps des objets pour la pensée? Pourquoi le réel, au lieu d'être quelque chose d'autre que nos perceptions, et quelque chose que nos perceptions nous feraient connaître, ne serait-il pas nos perceptions mêmes? Une telle conception, bien qu'elle ne réponde pas tout à fait aux apparences, qui nous présentent plutôt les corps comme extérieurs à nous, n'en est pas moins très naturelle, et même d'une vérité évidente. Comment, en effet, accepter l'idée que les apparences suggèrent d'abord, et qu'elles ont imposée à tant de philosophes; à savoir, que les corps sont des réalités qui, agissant du dehors, déterminent en nous les perceptions, et des objets que les perceptions nous révèlent? Si les corps étaient ce qui produit nos perceptions, nous ne les connaîtrions pas, puisque ce que nous connaissons ce sont nos perceptions, non leurs causes. Et l'on ne peut pas dire non plus que ce sont des objets que nos perceptions nous révèlent, puisqu'il ne peut exister de *signes révélateurs*. Nos sensations, on l'a montré ailleurs [1], ne nous font rien connaître qu'elles-mêmes. Donc la sensation et l'objet senti sont une seule et même chose; et si l'objet senti est le corps, il faut bien admettre que le corps est une sensation ou un groupe de sensations. Ainsi les corps ne sont autre

1. P. 78 du Cours.

chose que nos sensations mêmes, ou plutôt nos perceptions, c'est-à-dire nos sensations agglomérées et organisées : voilà le point de départ nécessaire de toute théorie sur la nature des corps. Voyons si sur cette base il sera facile de fonder une explication satisfaisante des faits que l'expérience nous présente.

A l'égard du corps organisé propre à chaque vivant, le principe que les corps sont nos sensations mêmes est d'une application tout à fait aisée. Toutes les parties de mon corps, avec leurs états divers, sont à tout moment représentées dans ma conscience par une multitude infinie de sensations, quelques-unes assez distinctes, la plupart extrêmement confuses, constituant par leur ensemble ce que l'on appelle la *cénesthésie*, ou sentiment général de la vie : et comme ces sensations, il faut le redire encore, ne nous font connaître qu'elles-mêmes, il s'ensuit que mon corps est pour moi, dans son tout ou dans ses parties, le tout ou les parties de cet ensemble de sensations, et rien autre chose. Quant aux corps extérieurs, je n'en ai aucun sentiment immédiat, puisque mon système nerveux, grâce auquel j'existe ainsi pour moi-même, s'arrête aux limites de mon corps. Aussi la réalité de ces corps extérieurs ne repose-t-elle pas, comme la réalité du mien, sur ces sensations de la cénesthésie, qui sont les sensations fondamentales. Cependant, si les corps extérieurs ne sont pas présents à ma conscience directement et par eux-mêmes, ils y sont représentés en quelque manière par les actions qu'ils exercent sur mon corps, et par les modifications qu'ils y déterminent. Or ces modifications, précisément parce que la cause en est au dehors, doivent prendre dans ma conscience un certain caractère de passivité. Que ce qu'il y a de passif en elles suffise pour me révéler l'existence de quelque chose qui n'est plus moi, c'est-à-dire qui n'est plus mon corps, c'est ce qui semble difficile, ou plutôt impossible à admettre, pour des raisons qui ont été indiquées plus haut. Mais pourtant dans cet élément de passivité qu'elles contiennent il y a quelque chose qui ne me permet pas de m'enfermer dans mes sensations cénesthésiques comme dans une réalité au delà de laquelle il ne saurait rien y avoir; quelque chose, par conséquent, qui sans rien me montrer, m'ouvre un jour sur une existence autre que la mienne, et qui par là me prépare à étendre le domaine des sensations mêmes de la cénesthésie à des objets autres que mon corps propre, lorsqu'un sens différent du sens fondamental de la vie me les aura révélés. Et il faut bien qu'il en soit ainsi; car l'idée, ou plutôt le sentiment du

moi, n'est certainement pas autre chose que l'unité métaphysique des sensations vitales. Or l'idée du moi suppose celle du non-moi. Il faut donc que dans les sensations vitales l'idée de quelque chose d'autre que le corps individuel soit comprise en quelque manière.

L'un des caractères distinctifs des sensations vitales c'est d'être purement affectives, et nullement représentatives, parce qu'elles sont étrangères à l'idée d'espace. Mais nous avons aussi des sensations représentatives; ce sont celles qui prennent la forme de l'espace : à savoir, les sensations de la vue chez les clairvoyants, et celles du tact chez les aveugles. Les sensations représentatives peuvent-elles être considérées comme constituant les corps au même titre que les sensations affectives? La chose n'est pas douteuse, car les raisons par lesquelles nous avons établi que les corps sont, non pas ce que nous sentons, mais nos sensations mêmes, s'appliquent à toutes nos sensations et, par conséquent, doivent valoir également pour toutes. Si donc l'être de nos corps propres consiste dans les sensations affectives de la cénesthésie, l'être des corps extérieurs aux nôtres consiste dans les sensations représentatives de la vue ou du tact, et nous avons opéré, ce semble, la réduction de tous les corps de la nature à nos sensations seules.

Mais les choses ne vont pas aussi simplement, et la solution que nous venons d'indiquer rencontre des obstacles dont il y a lieu de tenir compte. D'abord les sensations affectives de la cénesthésie étant hétérogènes et irréductibles aux sensations représentatives de la vue ou du tact, le corps propre et les corps extérieurs seront eux-mêmes hétérogènes et irréductibles; de sorte qu'il y aura dans la nature un dualisme absolu, ce qui est absurde. Puis, si le corps propre est constitué par les sensations affectives, il l'est aussi par les sensations représentatives dans lesquelles il est compris; d'autant plus que le corps propre d'un vivant est pour un autre vivant un corps extérieur : il est donc constitué deux fois, de deux façons entièrement différentes, ce qui est encore une absurdité. Un complément d'explication est donc ici nécessaire.

Au sujet de la première des deux difficultés qui viennent d'être signalées, nous ferons observer que, si les sensations affectives du sens vital et les sensations représentatives de la vue et du tact sont effectivement hétérogènes et irréductibles entre elles, c'est seulement à la manière dont sont hétérogènes la couleur et la résistance par exemple; de sorte que rien n'empêche que ces deux catégories

de sensations soient seulement des modes différents d'une seule et même sensation fondamentale, comme la couleur et la résistance sont des qualités différentes d'un seul et même corps. Et si cette supposition est fondée, la seconde difficulté se trouve levée en même temps que la première; car on ne peut plus dire alors, évidemment, que le corps propre d'un vivant est constitué par deux séries de sensations hétérogènes. Or, comment douter qu'elle soit fondée en effet? La séparation complète de l'affectif et du représentatif est impossible, parce que l'un des deux ne va pas sans l'autre. Il est vrai que certaines sensations peuvent présenter surtout le caractère affectif, d'autres, le caractère représentatif; mais nous ne pouvons rien sentir sans nous le représenter en quelque manière, et nous ne nous représenterions jamais ce qui ne nous affecterait absolument pas. Donc toutes nos sensations sont à la fois affectives et représentatives; et, s'il en est ainsi, qui nous empêche de les réduire à l'unité, et de dire qu'il existe une seule sensation, ou si l'on aime mieux, un seul ordre de sensations fondamentales, lesquelles peuvent prendre au regard de la conscience distincte des caractères divers, ici plutôt affectives, là plutôt représentatives, et, en tant que représentatives, visuelles chez les clairvoyants, tactiles chez les aveugles? Dès lors c'est cette unique et fondamentale sensation qui constituera en nous à la fois le corps propre et les corps extérieurs. En soi, et dans son indivisible unité, elle constituera tous ces corps quant à leur essence qui est commune; en tant que diverse, elle les constituera quant aux qualités multiples, couleur, température, résistance, etc., avec lesquelles ils nous apparaissent.

Ainsi cette solution du problème consistant à identifier tous les corps avec nos sensations, solution nécessaire, nous avons dit pourquoi, est en même temps une solution possible, en ce sens qu'elle ne paraît pas soulever de réelles difficultés d'ordre spéculatif. Ajoutons que c'est une solution qui s'impose après les conceptions que nous nous sommes faites au sujet de la nature de l'âme. En effet, l'essence de l'âme c'est la pensée, ou, si l'on veut, la conscience. La chose est évidente à l'égard de l'âme en tant que sensitive et raisonnable; elle l'est encore à l'égard de l'âme en tant que végétative et organisatrice du corps; car l'organisation d'un corps vivant, de quelque humble degré qu'il soit, est une œuvre complexe et savante au plus haut point, supposant dans la cause qui la produit une pensée profonde, qui peut s'ignorer complètement elle-même, mais qui n'en est pas

pour cela moins réelle. Donc l'âme en tant qu'une est l'unité d'un faisceau, ou plutôt d'un système de pensées, non pas réfléchies, non pas même nécessairement conscientes, au sens où *conscience* veut dire aperception plus ou moins distincte, mais enfin de pensées à la fois affectives et représentatives, possédant, par conséquent, tous les caractères de ce que l'on nomme la sensation. Mais, d'autre part, l'âme est l'unité et la forme du corps organisé. Dès lors, à moins d'admettre que l'âme soit en même temps l'unité et la forme de deux choses différentes, comment ne pas reconnaître que le corps organisé, — qui comprend, selon nous [1], la nature universelle, — n'est rien de plus que le système de nos sensations mêmes?

Mais identifier ainsi les corps avec nos sensations, et par là faire tenir en quelque sorte la nature entière dans la conscience de chacun de nous, n'est-ce pas revenir purement et simplement à la doctrine de Berkeley? Il n'y a là qu'une apparence, mais cette apparence il importe de la dissiper.

Ce qui caractérise la doctrine de Berkeley c'est, nous l'avons dit, que le monde des corps y est donné comme un *objet de nos représentations*. Dans celle que nous avons exposée, au contraire, le monde des corps est donné comme étant *nos représentations mêmes*. Cette différence est considérable. En effet, si nos représentations pouvaient avoir un objet, il y aurait lieu de se demander si cet objet est réel ou imaginaire : quant à nos représentations elles-mêmes, elles sont sûrement réelles, et par conséquent, faire consister en elles les corps c'est attribuer aux corps une existence véritable.

La divergence que nous signalons entre les deux doctrines a son fondement dans une divergence plus profonde, relative à la nature de l'esprit. Pour Berkeley l'esprit est une sorte de réceptacle des sensations. Les sensations lui viennent de Dieu, et bien qu'il y ait entre elles et lui une certaine homogénéité, puisqu'il les reçoit, il n'en est pas moins vrai qu'elles restent à certains égards extérieures à son être et étrangères à sa nature. Aussi l'esprit, en pensant le monde, pense-t-il en réalité autre chose que lui-même. La conséquence c'est que le but que se proposait Berkeley, faire évanouir la matière comme chose en soi, est manqué. La matière objective et absolue reparaît sous un nouveau costume, mais très réellement

1. Voir dans la *Revue philosophique* nos articles sur le *Problème de la Vie*, 1er semestre de 1892, et *l'Ame et la Liberté*, juillet et août 1897.

pourtant, dans ces sensations venues du dehors, qui ne sont pas l'esprit, et qu'il faut que l'esprit pense. Le prétendu immatérialisme de Berkeley n'est encore qu'une forme de l'hyléisme. C'est pourquoi il donne prise à toutes les objections que soulève l'hyléisme. Comme l'hyléisme, il suppose la connaissance par nous de quelque chose qui n'est pas nous, et par conséquent l'existence de signes révélateurs. Comme l'hyléisme encore, il implique la conception d'une chose en soi dont la critique n'a pas de peine à montrer le caractère illusoire, avec cette aggravation que ce n'est plus seulement un objet extérieur à la pensée, et par suite inconnaissable, dont il fait une chimère, c'est la représentation elle-même, c'est-à-dire le monde dans lequel nous vivons, puisque c'est la représentation elle-même qu'il réalise en dehors de l'esprit.

Tout autre est la conception que nous nous sommes faite de la nature de l'esprit et de la nature des sensations. Les sensations pour nous ne sont plus données à l'esprit, elles sont l'esprit lui-même; ou du moins l'esprit doit être considéré comme n'étant pas autre chose que l'unité métaphysique du tout qu'elles forment. Dans tous les cas, la sensation ne ressemble nullement à ces corps opaques qui ne brillent jamais que d'une lumière empruntée. Elle est lumineuse par elle-même, et n'a point besoin d'être éclairée par un foyer étranger : elle est lumineuse aussi pour elle-même, c'est-à-dire qu'elle est immédiatement et absolument consciente de soi [1]. Son éclat est d'une intensité variable, tantôt très vif, tantôt si pâle qu'il se distingue à peine de la nuit complète, mais, quel que soit son degré, elle est toujours pour soi tout ce qu'elle est en soi. Quant à ce qu'il y a en elle d'objectif, c'est simplement un effet des formes de temps et d'espace qu'elle prend; car dans le temps et dans l'espace les choses s'extériorisent nécessairement, et par là prennent un caractère d'objectivité les unes par rapport aux autres. C'est pourquoi il n'y a rien d'illusoire dans l'idée de la réalité objective des corps, et pourtant il reste vrai que la sensation ne peut jamais nous faire connaître autre chose qu'elle-même.

Ainsi la théorie à laquelle nous nous sommes ralliés est le contrepied absolu de celle de Berkeley, bien loin qu'elle s'y ramène. Cette théorie n'est pas l'idéalisme de Descartes, non plus qu'aucun autre idéalisme; ce n'est pas l'immatérialisme de Berkeley; ce n'est pas

1. Voir dans le Cours la théorie de la conscience.

davantage ce que l'on pourrait appeler le *réalisme hyléiste*; c'est un *réalisme psychologique et spiritualiste*. Et si l'on contestait à cette théorie le droit de se dire réaliste, en alléguant qu'elle n'attribue pas à la matière une réalité véritable, nous répondrions : La matière a toute la réalité des faits de conscience, toute la réalité de l'esprit lui-même : que peut-il falloir de plus ?

IV

Nous avons signalé plus haut l'embarras, ou plutôt l'impossibilité où se trouve l'hyléisme de résoudre les deux antinomies mathématiques de Kant. Suivant Kant cette impuissance ne serait pas particulière à l'hyléisme : elle serait commune à toutes les doctrines, parce que le problème est en soi et radicalement insoluble. Mais cette façon de trancher le débat est inadmissible. Les antinomies mathématiques ont pour objet des questions, non scientifiques à la vérité, mais qui se rapportent cependant au monde de notre expérience. Or, à moins d'être sceptique, on ne peut pas admettre qu'il y ait rien dans le monde de notre expérience qui soit irréductiblement réfractaire à notre raison. Donc les antinomies doivent pouvoir se résoudre. Seulement on conçoit qu'il soit nécessaire pour cela de partir d'une conception de la matière qui soit juste. Les antinomies fournissent donc une sorte de pierre de touche pour apprécier la valeur des théories que se font les philosophes sur la nature de la matière. Voyons comment la nôtre se comportera dans cette épreuve.

Et d'abord à l'égard de la première antinomie : *le monde est-il fini ou infini dans le temps et dans l'espace?* quel parti devons-nous prendre? Nous avons dit plus haut que la *thèse*, d'après laquelle le monde serait fini en étendue et en durée, est insoutenable, quelque idée que l'on se fasse sur la matière et sur les corps. Donc c'est l'*antithèse*, d'après laquelle le monde, au contraire, est infini dans le temps et dans l'espace, que nous devons adopter. L'antithèse, du reste, nous est imposée d'une manière absolue par tous les principes auxquels nous avons obéi jusqu'ici dans l'étude que nous avons faite des questions philosophiques.

Parmi ces principes l'un des plus essentiels est que ce qui fait la réalité d'un objet particulier c'est sa connexion avec le tout. Mais le tout n'est réel lui-même, et par conséquent ne peut fonder la réalité de ses parties, qu'à la condition d'être infini. Voici pourquoi.

Un rêve peut être lié dans toutes ses parties, il peut embrasser des durées et des étendues aussi considérables qu'on le voudra, il n'en reste pas moins un rêve. Qu'est-ce donc qui le caractérise comme tel? C'est que les étendues et les durées qu'il représente sont isolées, et sans rapports avec des étendues et des durées plus vastes où elles soient contenues. L'homme qui veille, s'il est dans son cabinet, sait qu'il pourrait descendre dans la rue, aller à la gare, prendre le chemin de fer ou s'embarquer sur un navire, et de là se rendre à un point quelconque du globe : il sait même qu'un mouvement continu pourrait le porter de la terre à la lune, jusqu'au soleil et jusqu'aux étoiles; et c'est pour cela qu'il est assuré qu'il veille réellement, et que, par conséquent, les objets qu'il perçoit dans son cabinet sont bien réels. S'il faut, au contraire, que son mouvement s'arrête, il doit juger qu'il rêve; car dans un rêve aussi on se voit marchant et se déplaçant d'un mouvement continu à travers des étendues contiguës entre elles; mais il vient nécessairement un moment où ce mouvement imaginaire s'arrête, parce que, le réveil survenant, on passe brusquement de la représentation d'un lieu à celle d'un autre lieu, peut-être fort distant du premier, sans qu'on ait conscience d'avoir franchi l'intervalle. Ainsi, du moment où il est admis — et l'on ne peut faire autrement que de l'admettre — que le rêve et la perception vraie ne diffèrent par aucun caractère intrinsèque, la seule différence existant entre la perception et le rêve c'est que l'une est illimitée, du moins en puissance, tandis que l'autre ne l'est pas. Donc poser l'univers comme fini c'est en faire un simple rêve, en ôtant à la raison le droit de le tenir pour réel, et par là même c'est rendre illusoires tous les phénomènes qu'il renferme en son sein.

Ainsi c'est bien la doctrine de l'infini qui doit être la nôtre. Reste à savoir comment se lèvera l'obstacle qui s'oppose à l'infinité actuelle.

Cet obstacle, nous l'avons vu, vient de l'impossibilité du nombre infini. Il est réel, et même invincible; mais évidemment il ne s'oppose qu'aux théories dans lesquelles l'univers phénoménal dans sa totalité est présenté comme étant un nombre, ou comme tombant sous la loi du nombre. Or, dans la théorie qui identifie les corps avec nos sensations, et l'univers total avec nos âmes où ces sensations sont toutes contenues, l'univers total n'est en rien soumis à la loi du nombre, puisque nos âmes sont des substances parfaite-

ment unes et indivisibles. On peut donc, dans cette théorie, poser le monde comme infini, sans avoir égard à ce qu'il y a d'absurde dans la conception du nombre infini actuel.

Mais, dira-t-on, de quel droit posez-vous comme infinie une chose qui n'a aucun rapport avec le nombre, et quel sens le mot *infini* peut-il prendre dans ces conditions? — Absolument parlant, il est certain que ce mot appliqué à l'âme, ou, ce qui revient au même, à l'univers dans sa totalité et dans son unité, ne présente aucun sens; mais il en prend un si l'on considère que cet univers, un en soi, de même que le temps et l'espace qui sont les formes de son existence, est pourtant multiple, de même encore que le temps et l'espace, au regard d'un entendement que sa nature condamne à ne pouvoir penser qu'à la condition d'opposer une chose à une autre, d'envisager des rapports, et de procéder dans toutes ses opérations par discursion et mouvement. Dès lors cette proposition que l'univers est infini signifie une seule chose, c'est que le mouvement qui porte l'entendement et les facultés qui s'y rattachent, par exemple la motricité réelle et l'imagination, à travers les différentes parties de l'univers, est un mouvement que rien ne limite, et qui reste fini uniquement parce qu'il s'arrête, mais non pas parce qu'il a épuisé sa carrière, laquelle demeure inépuisable. Ceux qui, comme nous, reconnaissent que le nombre infini actuel est impossible ne nient pas pour cela que la série des nombres que l'on peut former soit indéfinie. C'est ici la même chose. Le mouvement réel ou imaginé que nous accomplissons à travers l'univers est toujours fini, mais celui que nous pouvons accomplir est indéfini, ce qui exclut l'idée que l'univers ait des limites. Actuellement donc, c'est-à-dire au point de vue de l'être et du réel, l'univers n'est ni fini ni infini, il est un et c'est tout dire : potentiellement, — et le potentiel n'exprime ici que le point de vue relatif et subordonné de nos facultés actives de connaître — il est infini : mais l'infini potentiel n'implique aucune contradiction.

La deuxième antinomie se résout comme la première ou du moins par les mêmes principes.

Nous avons vu que l'hypothèse de la non-divisibilité de la matière à l'infini, c'est-à-dire l'hypothèse des atomes étendus, est absurde en soi : c'est donc la théorie de la divisibilité à l'infini que nous devons adopter. Du reste, cette solution nous est imposée par la même raison qui nous a contraint d'admettre l'infinité du monde au sens

où l'on vient de l'expliquer, la *raison d'universalité*. Il n'y a de réel, avons-nous dit, que l'universel, et il n'y a d'universel que l'infini. Cette loi fondamentale de la pensée et de l'être implique l'infinité en petitesse comme l'infinité en grandeur. En effet, si le réel c'est l'universel infini, il faut bien que toute parcelle de matière soit composée de parties plus petites, celles-ci composées de parties plus petites encore, et ainsi de suite indéfiniment : parce que, si la division conduisait à une partie composante qui ne fût pas elle-même composée, cette partie subsistant en soi constituerait un véritable absolu, et par suite un être réel, lequel ne serait ni universel ni infini, ce qui va contre le principe. Sans compter que la loi de finalité impliquant la corrélation de chaque chose avec toutes choses, et par là même, en quelque sorte, l'omniprésence du tout dans chacune de ses parties, exige que les parties en question soient, non seulement divisibles, mais encore, suivant un mot de Leibnitz, juste pourvu qu'on sache l'entendre, *actuellement divisées et subdivisées à l'infini*, parce qu'autrement elles ne pourraient pas être expressives et représentatives de l'infini universel.

Mais, s'il en est ainsi, comment se résoudra la difficulté des composés sans composants, ou, ce qui revient au même, de l'infinité numérique des parties constituant un corps quelconque? — Absolument comme s'est résolue la difficulté relative à l'infinité actuelle de l'univers. De même que l'univers, en soi un et indivisible, n'est divisible et multiple qu'au regard de notre entendement et de nos autres facultés discursives, chaque partie de l'univers, ou, si l'on aime mieux, chaque corps, mais chaque *corps réel*, — et nous verrons bientôt quel sens il convient d'attacher à ce mot — est un en soi, et non-composé par conséquent, ce qui rend vaine la question de savoir si les éléments qui le constituent sont divisibles ou indivisibles. Mais dans cette unité, l'entendement, qui considère les choses d'un point de vue qui n'est plus celui de l'être, introduit la multiplicité et la division; et comme la loi qui l'oblige à diviser est essentielle à sa nature, cette loi le force à diviser encore les parties de ce qu'il a divisé déjà, et les parties de ces parties, et ainsi de suite indéfiniment. Qu'on ne s'imagine donc pas que tenir la matière pour indéfiniment divisible ce soit la juger composée d'une infinité actuelle de parties. L'idée de la divisibilité de la matière et de sa composition ne se rapporte nullement à l'être même de cette matière, mais seulement au besoin qu'éprouve un esprit fini comme le nôtre de se

mouvoir à travers les choses, et par conséquent de briser par lui-même leur unité. Si le problème de la divisibilité de la matière avait pour objet de décider comment, absolument parlant et en soi, la matière est constituée, — et c'est ainsi que le pose l'hyléisme — il serait antinomique, comme le veut Kant, parce qu'en effet il est également impossible de la composer soit d'éléments divisibles, soit d'éléments indivisibles. Mais, encore une fois, l'idée de la composition de la matière répond à un point de vue de l'esprit tout autre que celui de son être réel; et, de ce point de vue, rien ne limite l'aptitude qui est en elle à subir la division.

Quant aux atomes, ce serait une erreur de croire que la théorie que nous proposons les supprime. Ce que cette théorie rejette ce sont les atomes absolus, ceux qui sont des êtres, en un mot, les atomes de Démocrite; mais elle admet parfaitement des atomes relatifs, des atomes d'*occasion*, si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire des corps qui sont des atomes, non en vertu de leur nature essentielle, mais par le fait du rôle qu'ils jouent, ou du point de vue sous lequel on les considère. C'est que toutes les fois qu'une masse se divise sous nos yeux par le mouvement de ses parties chacune de ces parties prend le caractère d'un atome, au moins provisoirement, et jusqu'à ce qu'elle se trouve divisée à son tour. Car ce qui caractérise l'atome ce ne sont pas ses dimensions, c'est le fait d'être une unité mécanique et abstraite, n'ayant que masse, position et mouvement; en sorte que tout corps dont les diverses parties sont emportées dans un mouvement unique, une bille qui roule sur le billard, un astre qui gravite dans les cieux, un homme qui fait une chute sont des atomes. En ce sens, mais en ce sens seulement, les atomes sont nécessaires à admettre. Du reste leur admission ne souffre aucune difficulté, puisqu'ils se définissent par l'unité dans le mouvement, et que le mouvement suppose évidemment l'unité de la matière mue, en tant du moins qu'elle est mue.

Retrouvant les atomes, nous retrouvons du même coup la matière brute qui semblait exclue par notre conception de la matière en général. Car atome et matière brute c'est tout un. Du reste, il est clair que nous ne pouvons attribuer à la matière brute, de même qu'à l'atome, qu'un caractère relatif. Ainsi le corps d'un animal vivant qu'on jette en l'air devient, en tant que projectile, matière brute en même temps qu'atome; en soi il n'en reste pas moins tout autre chose qu'un corps brut. Mais la question de la

matière brute présente encore un autre aspect qu'il nous faut envisager.

Nous avons parlé plus haut de *corps réels*, donnant par là à entendre que certains corps sont plus ou autrement réels que d'autres. Il y a lieu, en effet, de distinguer au sujet des corps la *réalité phénoménale* ou d'apparence, et la réalité *absolue* ou métaphysique. Les corps organisés et vivants sont réels phénoménalement, puisqu'ils font partie du domaine de l'expérience. Ils le sont encore métaphysiquement, puisqu'ils réalisent les conditions de l'existence absolue, qui sont l'unité et l'universalité. Au contraire, une pierre, un morceau de fer, l'eau contenue dans un vase sont réels phénoménalement sans l'être métaphysiquement, parce que ce sont de simples agrégats, sans autre unité que cette unité tout extérieure et factice que leur donne l'esprit en pensant toutes leurs parties à la fois comme un objet unique. Donc ce sont de simples points de vue de l'esprit, mais rien de subsistant en soi.

Reste à savoir ce qu'il faut penser de leurs parties; nous voulons dire de leurs parties ultimes, attendu qu'un fragment de pierre ne diffère en rien de la pierre entière, du moins quant à l'objet qui nous occupe. Mais, d'abord, ces parties existent-elles? Si par parties ultimes on entend des parties indivisibles, il est clair qu'il n'en existe point de telles, puisque la matière est divisible à l'infini. Mais ce que nous appelons ici parties ultimes ce sont simplement des parties au delà desquelles il soit impossible de pousser la division sans faire évanouir le corps lui-même. Or, à le prendre de la sorte, l'existence de parties ultimes est incontestable. Ainsi, une goutte d'eau est encore de l'eau, un milligramme de fer est encore du fer; mais en divisant la goutte d'eau, on arrivera à des parcelles dernières au delà desquelles on aura non plus de l'eau, mais autre chose : et il en sera de même pour le fer, à moins qu'on ne suppose l'existence de corps absolument simples et irréductibles, hypothèse aussi contraire à l'esprit de la métaphysique qu'aux données positives de la science. Ces parcelles dernières sont des *molécules*.

La question revient donc à savoir si les molécules sont absolument réelles. Nous disons qu'il faut qu'elles le soient, parce qu'autrement, rien n'ayant de réalité dans les corps, ni les éléments composants, ni les agrégats que ces éléments forment, les corps seraient de pures illusions de nos esprits sans fondement objectif, ce qui est inadmissible. Maintenant, pour que les molécules soient absolument réelles,

il est nécessaire qu'elles soient organisées et vivantes, puisque seuls les êtres organisés et vivants présentent le caractère de l'unité et de l'universalité. Mais cette hypothèse n'a rien d'invraisemblable, parce qu'il peut exister des formes de l'organisation et de la vie extrêmement diverses, et très différentes en particulier de celles que l'expérience nous révèle chez les animaux et chez les plantes. Elle paraît même nécessaire au point de vue scientifique comme au point de vue métaphysique, pour plusieurs raisons, celle-ci notamment : que l'affinité chimique est incompréhensible à moins qu'on n'attribue aux molécules des corps de vraies appétitions et de vraies tendances; ce qui suppose chez ces molécules quelque degré d'organisation et de vie.

Ainsi, les molécules des corps sont réelles au sens absolu du mot; mais les corps eux-mêmes, simples agrégats, purs *êtres de raison*, ne le sont pas. Or ces agrégats de molécules qu'on appelle des corps sont aussi ce que l'on appelle de la matière brute. Une seconde fois donc nous sommes conduits à cette idée que la matière brute n'est pas subsistante en soi, que sa réalité est toute phénoménale et d'apparence, et qu'enfin elle n'est rien qu'un point de vue sous lequel l'esprit envisage les réalités véritables, qui sont les êtres vivants. Il peut sembler, il est vrai, que ce point de vue de l'esprit soit double, puisque ce que l'esprit considère comme matière brute c'est tantôt le corps organisé en tant qu'il est mû tout d'une pièce et comme s'il était inerte, tantôt ce même corps organisé aggloméré avec d'autres corps semblables. Mais il n'y a là qu'une apparence, parce que toutes les fois que nous considérons comme un objet unique une pluralité de vivants agglomérés, et que par là nous faisons du tout qu'ils forment une masse brute, c'est que nous avons en vue l'unité d'un mouvement possible[1]. Si les molécules d'une pierre

1. Cette doctrine, si elle est fondée, donne la solution d'un très embarrassant problème, dont on ne voit pas bien comment il serait possible de sortir autrement.

Ce problème, c'est celui de l'origine de la vie. Les partisans de la génération spontanée disent : Il est inadmissible qu'à un moment donné de l'histoire de notre globe une puissance surnaturelle soit intervenue pour créer quelque chose d'absolument nouveau et de totalement irréductible aux lois du mécanisme, à savoir la vie. Donc il faut que la vie soit née du jeu des forces mécaniques de la matière brute. Ceux qui n'admettent pas la génération spontanée soutiennent de leur côté que les expériences de Pasteur sont décisives, et condamnent l'hypothèse hétérogéniste, aussi bien pour le passé de notre globe que pour le présent. D'où ils concluent que la vie n'est explicable que par une création spéciale, distincte de celle de la matière brute. A qui donner raison des uns

nous apparaissent comme un corps brut, c'est que nous savons qu'elles peuvent être mues ensemble, bien qu'elles soient présentement immobiles. La conception que se fait l'esprit humain de la matière est donc simple, et non pas double; et cette conception se rapporte essentiellement à la nécessité en vertu de laquelle le mouvement suppose une matière qui soit uniquement définissable par l'aptitude à être mue, c'est-à-dire suppose l'atome.

CHARLES DUNAN.

ou des autres? On ne peut nier que les premiers parlent et pensent selon le véritable esprit de la méthode scientifique. Mais il est certain aussi que les derniers sont dans le vrai en tenant la génération spontanée pour une pure chimère. Ainsi la question paraît inextricable. C'est que des deux côtés on part d'une idée fausse, l'idée que la matière brute subsiste en soi, et qu'elle a servi à former les corps vivants. Mais, qu'on abandonne cette idée pour ne plus voir dans la matière brute qu'un mode d'existence et un aspect de la matière vivante, seule réelle et subsistant en soi, toute difficulté disparaît, puisque la difficulté tenait à la dualité d'origine de la matière brute et de la matière vivante, et que cette dualité a disparu.

LES LOIS SOCIALES

(*Suite et fin* [1].)

III

Adaptation.

Les explications données dans les deux précédentes leçons nous ont déjà préparés à comprendre le véritable sens de ce mot « adaptation » qui exprime le plus profond aspect sous lequel la science envisage l'univers. Ici encore nous allons voir que l'évolution de la science, en n'importe quel ordre de réalités, consiste à passer du grand au petit, du vague au précis, du faux ou du superficiel au vrai et au profond, c'est-à-dire à découvrir ou à imaginer d'abord une immense harmonie d'ensemble ou quelques grandes et vagues harmonies extérieures auxquelles on substitue peu à peu d'innombrables harmonies intérieures, un nombre infini d'infinitésimales et fécondes adaptations. Nous allons voir aussi que l'évolution de la réalité, précisément inverse ici, comme ailleurs, de celle de la connaissance, consiste en une tendance incessante des petites harmonies intérieures à s'extérioriser et à s'amplifier progressivement. — Incidemment, nous ne manquerons pas de noter, comme nous l'avons fait plus haut, que, si le progrès du savoir nous fait découvrir des harmonies nouvelles et plus profondes, il nous révèle aussi bien des dysharmonies inaperçues et plus profondes elles-mêmes.

Mais d'abord commençons par quelques définitions ou explications nécessaires. Qu'est-ce, au juste, qu'une adaptation, une harmonie naturelle? Prenons un exemple, en dehors de la vie, où le lien téléologique de l'organe à la fonction est si clair qu'il n'a pas besoin d'être

1. Voir les numéros de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de janvier et de mars 1898.

expliqué : soit le bassin d'un fleuve. On voit ici une montagne ou une chaîne de collines *adaptée* à l'écoulement des eaux du fleuve et les rayons du soleil adaptés au soulèvement des eaux de l'Océan en nuages, puis les vents adaptés au transport de ces nuages vers les cimes des monts, d'où ils retombent en pluies et entretiennent les sources, les ruisseaux, les rivières, affluents du grand cours d'eau. Il y a donc équilibre mobile, circuit d'actions enchaînées et se répétant — se répétant avec variations. — Un être vivant, pourrait-on dire, est un circuit pareil, seulement beaucoup plus compliqué et où l'adaptation est non pas unilatérale, comme dans l'exemple cité, mais réciproque. L'organe sert à l'accomplissement de la fonction vivante, et réciproquement la fonction vivante sert à l'entretien de l'organe; mais, dans le régime des eaux de la planète, si la montagne est adaptée à l'écoulement des eaux, l'écoulement des eaux, loin de servir à maintenir la montagne, a pour effet de la dénuder et, peu à peu, de la supprimer. C'est aussi sans nulle réciprocité que la chaleur solaire est adaptée à l'irrigation du sol.

C'est toujours, rappelons-le, une harmonie qui se répète. On vient de le voir, montrons-le par d'autres exemples. Chaque planète d'un système solaire, considérée mécaniquement, c'est-à-dire comme un point qui se meut, présente le spectacle d'une harmonie entre son penchant à tomber sur le soleil et sa tendance à s'en écarter tangentiellement : il y aurait opposition si ces deux forces centripètes et centrifuges tendaient à s'exercer sur la même ligne droite, mais, comme elles sont perpendiculaires l'une à l'autre, il y a adaptation. (Opposition et adaptation se transforment ainsi l'une en l'autre dans la nature[1].) Or, la gravitation de la planète est la répétition, la répétition variée, de cette adaptation mécanique. — Considérée même géologiquement, au point de vue de sa composition stratigraphique et physico-chimique, une planète est un agencement très harmonieux de strates superposées, et, si l'on en croit sur ce point M. Stanislas Meunier, cet agencement se répéterait dans chaque planète, il se répéterait même dans la constitution générale du système solaire; car une coupe théorique de la terre donne, du centre à la circonférence, une succession de couches incandescentes, puis solidifiées, puis liquides, puis gazeuses, chacune nécessaire à la suivante, et

1. Une trombe, un cyclone, est aussi une harmonie atmosphérique, un circuit d'action dû à l'accord de deux forces qui ne s'entravent pas, mais se complètent en leur résultante.

cette succession est analogue à celle des natures d'astres qu'on trouve en partant du soleil comme centre et allant jusqu'aux extrémités du système, jusqu'à Neptune, qui est gazeux. Peu nous importe, du reste, la vérité de cette analogie.

Un agrégat quelconque est un composé d'êtres adaptés ensemble soit les uns aux autres, soit ensemble à une fonction commune. Agrégat signifie *adaptat*. Mais, en outre, divers agrégats qui ont des rapports ensemble peuvent être co-adaptés, ce qui constitue un adaptat d'un degré supérieur. On pourrait distinguer ainsi une infinité de degrés. Pour plus de simplicité, distinguons seulement deux degrés de l'adaptation. L'adaptation du premier degré est celle que présentent entre eux les éléments du système que l'on considère; l'adaptation du second degré est celle qui les unit aux systèmes qui les entourent, à ce qu'on appelle, d'un mot bien vague, leur milieu. L'ajustement à soi diffère ainsi beaucoup, en tout ordre de faits, de l'ajustement à autrui, comme la répétition de soi (habitude) diffère de la répétition d'autrui (hérédité ou imitation), comme l'opposition avec soi (hésitation, doute) diffère de l'opposition avec autrui (lutte, concurrence). Souvent ces deux sortes d'adaptations sont dans une certaine mesure exclusives l'une de l'autre : en fait de constitutions politiques, on a fréquemment remarqué que les plus cohérentes avec elles-mêmes, les plus logiquement déduites, présentant au plus haut point les caractères de l'adaptation du premier degré, étaient les moins adaptées aux exigences de leur milieu traditionnel et coutumier, et, réciproquement, que les plus pratiques étaient les moins logiques. La même remarque est applicable aux grammaires des langues, aux religions, aux beaux-arts, etc. : la seule grammaire parfaite, aux règles sans nulle exception, c'est celle... du volapück. Elle est applicable aussi bien aux organismes : il en est de parfaits, à cela près qu'ils ne sont point viables, et qui seraient plus viables s'ils étaient moins parfaits. La perfection de l'accommodation peut nuire à sa souplesse [1].

1. Une vue de l'esprit, une *idée*, étant donnée, le progrès intellectuel à partir de cette idée (mélange de vérité et d'erreur en général) peut se faire en deux sens différents : 1° dans le sens d'une adaptation du premier degré seulement, c'est-à-dire d'une harmonisation graduelle de cette idée avec elle-même, de sa différenciation et de sa cohésion interne (développement de beaucoup de théologies et de métaphysiques); 2° dans le sens d'une adaptation du second degré, c'est-à-dire d'une harmonisation graduelle de cette idée avec les données des sens, avec les apports extérieurs de la perception et de la découverte (développement scientifique). — Dans le premier cas, le progrès consiste souvent à passer d'une erreur moindre à une erreur plus grande.

Ces préliminaires indiqués, montrons la vérité de nos deux thèses énoncées plus haut. Les partisans des causes finales ont fait tout ce qu'ils ont pu pour discréditer l'idée de finalité. Il n'en est pas moins certain que c'est du moment où l'on introduit cette notion, même sous sa forme la plus mystique et la moins rationnelle, dans la conception du monde, que date le premier balbutiement de la science. A la vue de l'univers étoilé, qu'a rêvé la conscience primitive? Une adaptation immense, unique, chimérique, née de l'illusion qu'on a appelée géocentrique : toutes les étoiles sont *pour* la terre; la terre, et, sur la terre, une ville, un bourg, sont le point de visée du firmament qui s'inquiète perpétuellement de la destinée de ces êtres éphémères que nous sommes. L'astrologie a été le développement logique de cette grandiose et imaginaire adaptation du ciel à la terre et à l'homme. L'astronomie véritable a non seulement fait évanouir cette absurde harmonie, mais elle a brisé l'unité de l'harmonie céleste, elle l'a morcelée en autant d'harmonies partielles qu'il y a de systèmes solaires, séparément cohérents, symétriquement coordonnés, mais reliés entre eux par des liens si douteux et si vagues, groupés en nébuleuses informes, en constellations disséminées, étincelant désordre. Amoureuse de l'ordre, comme elle l'est avant tout, la raison humaine a donc dû renoncer à chercher dans le groupe total du monde, dans le Cosmos, le plus haut objet de son admiration, les traits les plus marqués d'une coordination divine. Elle a dû descendre au système solaire pour les trouver, et là, à mesure qu'elle a mieux connu ce petit monde, ce n'est pas tant l'ensemble que le détail de ce beau groupement de masses, qui a provoqué son ravissement. Plus que les rapports des planètes entre elles, le rapport de chacune d'elles avec ses satellites, et, mieux encore, sur la surface de chacun de ces globes, sa formation géologique, le régime de ses eaux, sa composition chimique, l'ont frappée de surprise, lui ont révélé un accord étroit. Ce n'est plus vers l'immense coupole des cieux que doit se tourner dorénavant l'âme religieuse pour y adorer la sagesse profonde qui meut ce monde; c'est plutôt dans le creuset du chimiste qu'elle doit regarder pour y scruter le mystère de ces harmonies physiques les plus précises assurément et les plus merveilleuses de toutes, plus admirables que le pêle-mêle étoilé : les combinaisons chimiques. Si, moyennant un microscope assez fort, nous pouvions percevoir l'intérieur d'une molécule, combien l'enchevêtrement prodigieux des mouvements elliptiques ou circulaires qui

probablement la constituent nous semblerait plus fascinateur que le jeu, assez simple après tout, des grandes toupies célestes!

Si du monde physique nous passons au monde vivant, ici encore nous constatons que la première démarche de la raison a été de concevoir une grandiose et unique adaptation, celle de la création organique tout entière, végétale ou animale, aux destins de l'humanité, à sa nourriture, à son amusement, à sa protection, à l'avertissement de ses périls cachés. La divination augurale et le totémisme, répandus chez tous les peuples à l'origine, n'ont pas d'autre fondement. Et les progrès du savoir ont eu beau dissiper cette illusion anthropocentrique, il en est resté quelque chose dans l'erreur savante, si longtemps régnante parmi les naturalistes philosophes, de se représenter la série paléontologique comme une ascension en droite ligne vers l'homme, et de regarder chaque espèce éteinte ou vivante comme une note dans un grand concert qu'on appelait le Plan divin de la nature organique, édifice idéal et régulier dont l'homme était le sommet. Péniblement, à force de démentis accumulés par l'observation, il a bien fallu se déprendre d'une idée si chère et reconnaître que ce n'est point du tout dans les grandes lignes de l'évolution des êtres si ramifiée et si tortueuse, ni même dans les grands groupements de leurs espèces différentes en une faune ou une flore régionale, malgré l'adaptation remarquable révélée par les cas de commensalisme ou les rapports des insectes avec les fleurs de certains végétaux, que la nature déploie le plus sa merveilleuse puissance d'harmonie, mais que c'est surtout dans les détails de chaque organisme. Les *cause-finaliers*, je crois, ont compromis l'idée de fin pour en avoir fait un emploi abusif, erroné, mais non pas excessif; au contraire, je leur reprocherais plutôt d'en faire un usage beaucoup trop restreint, avec leurs habitudes unitaires d'esprit. Il n'y a pas une fin dans la nature; une fin par rapport à laquelle tout le reste est moyen; il y a une multitude infinie de fins qui cherchent à s'utiliser les unes les autres. Chaque organisme, et dans chaque organisme chaque cellule, et, dans chaque cellule peut-être, chaque élément cellulaire, a sa petite providence à soi et en soi. Ici, donc, comme plus haut, nous sommes conduits à penser que la force harmonisante — celle du moins dont la science positive a le droit de s'occuper, sans nier nullement la possibilité d'une autre — est non pas immense et unique, extérieure et supérieure, mais infiniment multipliée, infinitésimale et interne. La source, à vrai dire, de toutes les harmo-

nies vivantes, de moins en moins saisissantes à mesure qu'on s'éloigne de ce point de départ et qu'on embrasse un plus vaste champ, c'est l'ovule fécondé, l'intersection vivante de lignées qui se sont rencontrées là, en un croisement parfois heureux, principe de nouvelles aptitudes qui se répandront et se propageront à leur tour, grâce à la sélection des plus aptes ou à l'élimination des moins aptes.

Arrivons au monde social. Les théologiens, qui ont de tout temps été les premiers sociologues, des sociologues sans le savoir, conçoivent le réseau de toutes les histoires de tous les peuples de la terre comme convergeant, depuis les débuts de l'humanité, vers l'avènement de leur culte. Lisez Bossuet. La sociologie a eu beau ensuite se laïciser, elle ne s'est pas affranchie du même genre de préoccupation. Comte a magistralement transposé la pensée de Bossuet, qu'il avait raison d'admirer : pour lui, toute l'histoire de l'humanité converge vers l'ère et le règne de son positivisme à lui, sorte de néo-catholicisme laïque. Aux yeux d'Augustin Thierry, de Guizot, d'autres historiens philosophes vers 1830, le cours tout entier de l'histoire européenne ne paraissait-il pas converger... vers la monarchie de Juillet? A vrai dire, ce n'est pas la sociologie que Comte a fondée, c'est encore une simple *philosophie de l'histoire* qu'il nous offre sous ce nom, mais admirablement déduite; c'est le dernier mot de la philosophie de l'histoire. Comme tous les systèmes qu'on a nommés ainsi, sa conception nous déroule l'histoire humaine, cet écheveau si embrouillé, ou plutôt ce pêle-mêle confus d'écheveaux multicolores, sous l'aspect d'une seule et même évolution, seule et unique représentation d'une sorte de trilogie ou de tragédie unique, agencée suivant les règles du genre, où tout s'enchaîne, où chacun des trois états enchaînés se compose de phases liées les unes aux autres, chaque anneau adapté et rivé exclusivement au suivant, où tout se précipite irrésistiblement vers le dénouement final. — Avec Spencer, déjà, un grand pas est fait vers une plus saine intelligence de l'adaptation sociale : ce n'est plus à un Drame unique, c'est à un certain nombre de Drames sociaux différents que sa formule de l'évolution sociale est applicable. Les évolutionnistes de son école, en formulant ainsi des lois du développement linguistique, du développement religieux, du développement économique, politique, moral, esthétique, entendent aussi, implicitement du moins, que ces lois sont susceptibles de

régir non pas une seule suite de peuples auxquels on réserve le privilège d'être appelés historiques, mais tous les peuples qui ont existé ou existeront. Seulement, sous forme multipliée et avec des dimensions moindres, c'est toujours la même erreur qui se fait jour : celle de croire que pour voir peu à peu apparaître la régularité, l'ordre, la marche logique, dans les faits sociaux, il faut sortir de leur détail, essentiellement irrégulier, et s'élever très haut jusqu'à embrasser d'une vue panoramique de vastes ensembles ; que le principe et la source de toute coordination sociale réside dans quelque fait très général d'où elle descend par degrés jusqu'aux faits particuliers, mais en s'affaiblissant singulièrement, et qu'en somme l'homme s'agite mais une loi de l'évolution la mène.

Je crois le contraire en quelque sorte. Ce n'est pas que je nie qu'il existe, entre les diverses et multiformes évolutions historiques des peuples, coulant comme des rivières dans un même bassin, certaines pentes communes; et je sais bien que, si beaucoup de ces ruisseaux ou de ces rivières se perdent en route, les autres, par une suite de confluents, et à travers mille remous, finissent par se confondre en un même courant général, divisé souvent en mille bras et destiné peut-être à se fractionner en multiples embouchures. Mais je vois aussi que la véritable cause de ce fleuve final né de ces rivières, de cette prépondérance finale d'une évolution sociale — de celle des peuples appelés historiques — parmi toutes les autres, est la série des découvertes de la science et des inventions de l'industrie qui ont été s'accumulant sans cesse, s'utilisant réciproquement, formant système et faisceau, et dont le très réel enchaînement dialectique, non sans sinuosités non plus, semble se refléter vaguement dans celui des peuples qui ont contribué à le produire. Et, si l'on remonte à la source véritable de ce grand courant scientifique et industriel, on la trouve dans chacun des cerveaux de génie, obscurs ou célèbres, qui ont ajouté une vérité nouvelle, un moyen d'action nouveau, au legs séculaire de l'humanité et qui, par cet apport, ont rendu plus harmonieux les rapports des hommes en développant la communion de leurs pensées et la collaboration de leurs efforts. A l'inverse, donc, des philosophes dont je viens de parler, je constate que le détail des faits humains renferme seul des adaptations saisissantes, que c'est le principe des harmonies moindres perceptibles dans un domaine plus vaste, et que, plus on s'élève d'un petit groupe social très uni, de la famille, de l'école, de l'atelier, de la petite

église, du couvent, du régiment, à la cité, à la province, à la nation, moins la solidarité est parfaite et frappante. Il y a, en général, plus de logique dans une phrase que dans un discours, dans un discours que dans une suite ou un groupe de discours; il y en a plus dans un rite spécial que dans l'ensemble d'un culte, dans un dogme particulier que dans tout un crédo; dans un article de loi que dans tout un code, dans une théorie scientifique particulière que dans tout un corps de science; il y en a plus dans chaque travail exécuté par un ouvrier que dans l'ensemble de sa conduite. Il en est ainsi, remarquons-le, à moins qu'une individualité puissante ne soit intervenue pour réglementer et discipliner les faits d'ensemble. Dans ce cas, — qui, d'ailleurs tend à devenir de plus en plus fréquent, car la civilisation se caractérise par les facilités relatives qu'elle offre à un plan individuel de réorganisation sociale de se réaliser, — dans ce cas, il n'est pas toujours vrai que l'harmonie des agrégats soit en raison inverse de leur masse; souvent même — et de plus en plus souvent — les plus volumineux peuvent être les plus harmonieux. Par exemple, l'administration française, organisée par le despotique génie de Napoléon, est au moins aussi bien adaptée à son but général que peut l'être le moindre de ses rouages au but particulier de celui-ci; le réseau du chemin de fer de l'État prussien est aussi bien adapté à sa fin stratégique que peut l'être à ses fins commerciales ou autres chacune de ses gares; le système de Kant, celui de Hegel, celui de Spencer, sont aussi cohérents, dans leur ordonnance générale, que le sont quelques-unes des petites théories partielles qui leur ont servi de matériaux. Une législation bien codifiée peut présenter autant d'ordre dans l'arrangement de ses titres et de ses chapitres que chacune des lois partielles qu'elle amalgame en présentait dans le lien de ses diverses dispositions; et, quand une religion a été refondue par une vigoureuse théologie, l'enchaînement de ses dogmes peut être ou paraître plus logique que chacun d'eux pris à part. Mais, comme il est facile de le voir, ces faits, en apparence contraires à ceux que je viens d'énoncer plus haut, concourent en réalité avec ceux-ci à montrer dans le génie individuel la vraie source de toute harmonie sociale. Car ces belles coordinations ont dû être conçues bien avant d'être exécutées; elles ont commencé par n'exister que sous la forme d'une idée cachée dans quelques cellules cérébrales avant de couvrir un territoire immense. Dirons-nous maintenant que l'*adaptation sociale élémentaire* est, au fond, celle

de deux hommes dont l'un répond, en parole ou en fait, à la question d'un autre, verbale ou tacite? Car la satisfaction d'un besoin, tout comme la solution d'un problème, c'est la réponse à une question. Dirons-nous donc que cette harmonie élémentaire consiste dans le rapport de deux hommes dont l'un enseigne et dont l'autre s'instruit, dont l'un commande et dont l'autre obéit, dont l'un produit et l'autre achète et consomme, dont l'un est acteur, poète, artiste, et dont l'autre est spectateur, lecteur, amateur? ou bien, qui collaborent ensemble à la même œuvre? Oui, et, quoique ce rapport implique celui de deux hommes dont l'un est modèle et l'autre copie, il en est bien distinct.

Mais, à mon avis, il faut pousser l'analyse plus loin encore et, comme je viens de l'indiquer, chercher l'adaptation sociale élémentaire dans le cerveau même, dans le génie individuel de l'inventeur. L'invention, — j'entends celle qui est destinée à être imitée, car celle qui reste close dans l'esprit de son auteur ne compte pas socialement — l'invention est une harmonie d'idées qui est la mère de toutes les harmonies des hommes. Pour qu'il y ait échange entre le producteur et le consommateur, et d'abord pour qu'il y ait don au consommateur de la chose produite (car l'échange est le don mutualisé et, comme tel, est venu après le don unilatéral), il faut que le producteur ait commencé par avoir à la fois deux idées, celle d'un besoin du consommateur, du donataire, et celle d'un moyen apte à le satisfaire. Sans cette adaptation intérieure de deux idées, l'adaptation extérieure appelée don, puis échange, n'eût pas été possible. De même, la division du travail entre plusieurs hommes qui se répartissent les diverses parties d'une même opération exécutée auparavant par un seul n'eût pas été possible si celui-ci n'avait eu l'idée de concevoir ces divers travaux comme les parties d'un même tout, comme les moyens d'un même but. Au fond de toute association entre hommes, il y a, je le répète, originairement, une association entre idées d'un même homme.

Qu'on ne m'objecte pas que cette adaptation des idées les unes aux autres ne mérite le nom de sociale que lorsqu'elle s'est exprimée en une adaptation des hommes les uns aux autres. Souvent, en effet, elle s'exprime autrement, et même il semble que cet autre genre d'expression tend à prévaloir. Après qu'un travail fait par un seul homme a été remplacé par une division du travail entre plusieurs hommes, il arrive fréquemment qu'une nouvelle invention a pour

effet de faire accomplir par une seule machine toutes les phases de l'opération. Dans ce cas, la division du travail, l'association des travaux entre hommes, n'a joué, entre l'association des idées dans le cerveau du premier créateur de l'œuvre et l'association des ressorts dans la machine, que le rôle d'un moyen terme. Ce n'est point alors dans le groupe travailleur que s'est incarnée l'idée de génie, elle s'est matérialisée dans des morceaux de fer ou de bois. Et ce cas tend à se généraliser par les progrès de la machinofacture. Supposez — par impossible — que toute la production humaine s'opère ainsi, par les machines. Il n'y aura plus de division du travail, puisqu'il n'y aura plus ou presque plus de travail, et on peut dire, si l'on veut, qu'il n'y aura plus d'harmonie sociale à proprement parler, mais il n'y aura que davantage d'unisson social; et cet unisson, bien plus désirable encore que cette harmonie, n'aura-t-il pas été l'effet de ces innombrables et infinitésimales adaptations cérébrales? Où trouver des facteurs sociaux plus puissants que ces faits, qui ne seraient qu'individuels?

Nous venons de voir que l'évolution de la sociologie l'a conduite, ici comme ailleurs, à descendre des hauteurs chimériques de causes grandioses et vagues à d'infinitésimales actions réelles et précises. Montrons à présent, ou plutôt indiquons — car l'espace nous manque pour une exposition détaillée, — que l'évolution de la réalité sociale, précisément inverse de celle de la science sociale, a consisté dans le passage graduel d'une multitude de très petites harmonies à un nombre moindre de plus grandes et à un très petit nombre de très grandes, jusqu'à ce qu'on arrive, dans un avenir indéfini, à la consommation du progrès social en une civilisation unique et totale, aussi harmonieuse que possible. Bien entendu, cette loi d'élargissement progressif ne doit pas s'entendre ici de la tendance à la diffusion imitative d'une invention ou d'un groupe d'inventions; ce serait revenir à la loi de l'imitation, que nous connaissons déjà. Il ne s'agit pas même de l'agrandissement incessant que ce rayonnement imitatif procure à l'harmonie sociale qu'on appelle la division du travail et qui devrait s'appeler plutôt la solidarité des travaux. Une industrie restant la même, sans nul nouveau progrès, la coopération sociale qui en résulte grandit à mesure que, d'une part, les besoins de consommation auxquels elle répond, d'autre part les actes de production par lesquels elle y répond, se propagent par imitation au delà de la région, d'abord très circonscrite, où elle a

pris naissance. Si important que soit ce phénomène d'agrandissement des marchés, prélude habituel de la fédération des peuples, ce n'est pas celui dont il s'agit ici. A vrai dire, il est bien rare que, sans nul progrès intrinsèque de l'industrie, ce progrès extrinsèque puisse s'accomplir.

C'est de ce progrès intrinsèque que nous voulons parler, c'est-à-dire de la tendance d'une invention, d'une adaptation sociale donnée, à se compliquer et se grossir en s'adaptant à une autre invention, à une autre adaptation, et engendrant de la sorte une adaptation nouvelle qui, par d'autres rencontres et d'autres alliances logiques du même genre, conduira à une synthèse plus haute : et ainsi de suite. Ces deux progrès, le progrès d'une invention *en extension* par sa propagation imitative, et son progrès en *compréhension* pour ainsi dire par une série d'hymens logiques, sont certainement très distincts, mais, loin d'être inverses et malgré l'opposition habituelle à d'autres égards entre l'extension et la compréhension des idées, ils marchent de front et sont inséparables. A chaque alliance cérébrale de deux inventions en une troisième; quand, par exemple, l'idée de la roue et l'idée de la domestication du cheval, après s'être propagées indépendamment l'une de l'autre (pendant des siècles peut-être) se sont fusionnées et harmonisées dans l'idée du char, il a fallu nécessairement, pour les faire se rapprocher dans un même cerveau, le fonctionnement de l'imitation, comme il avait déjà fallu, pour l'apparition de chacune d'elles, que leurs éléments fussent apportés dans l'esprit de leurs auteurs par divers rayonnements d'exemples. Bien mieux, à chaque synthèse nouvelle d'inventions, il faut en général un rayonnement imitatif plus vaste que les précédents. Il y a un entrelacement continuel de ces deux progressions, la progression imitative, uniformisante, et la progression inventive, systématisante. Elles sont liées l'une à l'autre par un lien qui n'a rien de rigoureux sans doute — car, par exemple, une série assez longue de théorèmes ardus a pu se dérouler dans le cerveau d'un Archimède et d'un Newton sans nul apport d'éléments fournis par des savants étrangers dans l'intervalle de chacune de ces découvertes —; mais ce lien est assez habituel pour que nous nous attendions toujours à voir l'étendue du champ social et l'intensité des communications sociales, l'ampleur et la profondeur des nationalités sinon des États, grandir en même temps que la richesse des langues, la beauté architecturale des théologies, la cohésion des sciences, la

complexité et la codification des lois, l'organisation spontanée ou la réglementation des travaux industriels, le régime financier, la coordination et la complication administratives, les raffinements et la variété de la littérature et des beaux-arts.

Il n'en est pas moins vrai, encore une fois, qu'il faut bien se garder de confondre, comme on le fait souvent, le *progrès de l'instruction*, simple fait d'imitation, avec le *progrès de la science*, fait d'adaptation; ni le progrès de l'industrialisme avec le progrès de l'industrie même; ni le progrès de la moralité avec le progrès de la morale; ni le progrès du militarisme avec le progrès de l'art militaire; ni le progrès de la langue, en entendant par là son expansion territoriale, avec le progrès du langage, en entendant par là le raffinement de sa grammaire ou l'enrichissement de son dictionnaire. Si la science progresse pendant que l'instruction cesse de se répandre davantage, cela revient-il au même que si l'instruction se propage de plus en plus pendant que la science reste stationnaire, et peut-on dire que, dans les deux cas, il y a eu, pour parler vaguement, progrès des lumières? Non, ce sont là deux choses sans commune mesure. Chaque gain de la science, chaque vérité qui s'ajoute à son agrégat, — à son *adaptat* — de propositions d'accord entre elles, est non pas une simple addition, mais une multiplication plutôt, une confirmation réciproque. Mais chaque écolier nouveau qui s'ajoute aux autres, chaque nouvel exemplaire cérébral qu'on édite d'une science enseignée n'est qu'une unité de plus additionnée aux autres. Pour être exact, reconnaissons cependant qu'il y a là quelque chose de plus qu'une addition : car la communion d'intelligence, qui résulte de là, par suite de la similitude de l'enseignement donné aux divers enfants, accroît en chacun d'eux sa confiance[1] en ses connaissances et est une adaptation sociale aussi, et non la moins précieuse.

Mais, avant d'aller plus loin, arrêtons-nous pour faire plusieurs remarques importantes. En premier lieu, notons à quel point l'idée

1. Remarquons en passant que cette similitude des enseignements est complète à l'école primaire seulement, qu'elle est moindre à l'école secondaire, malgré l'uniformité des programmes du baccalauréat et qu'elle est bien moindre encore aux écoles supérieures, où le désaccord libre des doctrines est si fréquent. Et le caractère subordonné et médiateur de la Contradiction, de la Discussion, apparaît en ceci, que l'enseignement supérieur, où elle règne, tend toujours à descendre dans l'enseignement secondaire, où elle est déjà moins marquée, et à l'école primaire, où elle est nulle. Les contradictions des savants ne servent à rien ou ne servent qu'à dégager des adaptations de vérités à l'usage futur des instituteurs ruraux.

d'adaptation devient plus précise et plus claire quand on passe du monde physique et même vivant au monde social. Savons-nous au juste ce que c'est que l'adaptation d'une molécule acide à la molécule basique avec laquelle elle se combine, ou ce que c'est que l'adaptation d'un grain de pollen à l'ovule qui, fécondé par lui, donnera naissance à un individu nouveau, souche peut-être d'une nouvelle race? Nous n'en savons rien. Il est vrai que, lorsque deux ondes sonores, en interférant, au lieu de s'entre-détruire s'entr'aident et produisent un renforcement du son ou un timbre inattendu, nous sommes un peu mieux éclairés sur la nature du phénomène; mais c'est que, à vrai dire, ce simple renforcement de son, ou même la production de ce timbre, qui n'est une création originale qu'au point de vue subjectif de nos sensations acoustiques, n'ont rien de commun avec le fait, objectivement novateur, de la combinaison chimique. De même, quand deux espèces animales ou végétales, en se rencontrant, se servent mutuellement d'aide et de parasite l'une à l'autre, ce cas très clair de mutualisme vivant donne lieu à un simple accroissement de leur bien-être et de leur propagation et ne doit pas être confondu avec le cas de la fécondation, qui reste très obscur. Mais, quand une interférence heureuse se produit entre deux rayonnements imitatifs, quelle qu'elle soit, elle est toujours transparente pour notre raison. Elle peut consister simplement à les stimuler l'un par l'autre — comme lorsque la propagation du bec Auer favorise celle du gaz et réciproquement, ou comme lorsque la propagation de la langue française favorise celle de la littérature française qui la favorise à son tour. — Il se peut aussi que cette interférence ait une efficacité plus profonde et provoque une invention nouvelle, foyer d'une nouvelle imitation rayonnante, — comme lorsque la propagation du cuivre, se rencontrant un jour avec celle de l'étain, a suggéré l'idée de fabriquer le bronze, ou comme lorsque la connaissance de l'algèbre et celle de la géométrie ont suggéré à Descartes l'expression algébrique des courbes. — Mais, dans le dernier cas comme dans le premier, nous voyons très clairement que l'adaptation est un rapport logique ou téléologique, et qu'elle se ramène à l'un ou à l'autre de ces deux types : tantôt elle est, comme la loi de Newton, comme n'importe quelle loi scientifique, une synthèse d'idées qui auparavant ne semblaient ni se confirmer ni se contredire, et qui maintenant se confirment mutuellement, conséquences d'un même principe; tantôt elle est, comme une machine industrielle quel-

conque, une synthèse d'actions qui, naguère étrangères les unes aux autres, s'entre-servent par un ingénieux rapprochement, moyens solidaires d'une même fin. L'invention du char (déjà complexe, nous le savons), l'invention du fer, l'invention de la force motrice de la vapeur, l'invention du piston, l'invention du rail : autant d'inventions qui paraissaient étrangères les unes aux autres et qui se sont solidarisées dans celle de la locomotive.

En second lieu, qu'il s'agisse d'une synthèse d'actions, d'une invention scientifique ou industrielle, religieuse ou esthétique, théorique en un mot ou pratique, le procédé élémentaire qui l'a formée est toujours ce qu'on peut appeler un accouplement logique. Quel que soit en effet le nombre d'idées ou d'actes qu'une théorie ou une machine synthétise, il n'y a jamais eu que deux éléments à la fois qui se soient combinés, adaptés l'un à l'autre, dans le cerveau de l'inventeur ou de chacun des inventeurs qui ont successivement collaboré à sa formation. Dans sa *Sémantique*, M. Bréal faisait dernièrement, à propos du langage, une remarque très fine, qui vient à l'appui de cette observation générale : « Quelle que soit la longueur, dit-il, d'un (mot) composé, il ne comprend jamais que deux termes. Cette règle n'est pas arbitraire : elle tient à la nature de notre esprit, qui associe ses idées par couples. » En un autre passage relatif aux figures schématiques par lesquelles James Darmesteter a essayé de rendre visible aux yeux l'évolution des sens des mots suivant des voies différentes, le même auteur écrit : « Il faut bien se rappeler que ces figures compliquées n'ont de valeur que pour le seul linguiste : celui qui invente le sens nouveau (d'un mot) oublie dans le moment tous les sens antérieurs, excepté un seul, de sorte que les associations d'idées se font toujours deux à deux. » — Toujours, de même que les oppositions d'idées, nous l'avons vu. Il serait facile, mais bien long, de montrer la généralité de ce procédé en prenant successivement sur le fait chaque découverte ou chaque perfectionnement ajouté à une découverte antérieure dans l'ordre scientifique, dans l'ordre juridique, dans l'ordre économique, politique, artistique, moral. Indiquons plutôt ici pourquoi il en est ainsi, comment la chose est rendue possible.

Cela tient essentiellement à ce que, d'une part, le pas de l'esprit, sa démarche élémentaire, consiste à passer d'une idée à une autre, en liant les deux par un jugement ou par une volition, par un jugement qui montre l'idée de l'attribut impliqué dans celle du sujet, ou

par une volition qui regarde l'idée du moyen comme impliquée dans celle du but. D'autre part, si l'esprit passe d'un jugement à un autre jugement plus complexe, d'une volition à une autre volition plus compréhensive, c'est parce que, à force de se répéter mentalement, par cette double forme d'imitation de soi-même qu'on appelle mémoire ou habitude, un jugement se pelotonne en notion, fusion de ses deux termes devenus soudés et indistincts, et une volition, un dessein, se transforme en réflexe de moins en moins conscient. Par cette transformation inévitable — qui s'opère en grand, socialement, sous les noms respectés de tradition et de coutume — nos anciens jugements sont aptes à entrer comme notions dans la substance d'un jugement nouveau, nos anciens desseins dans celle d'un dessein nouveau. De la plus basse à la plus haute opération de notre entendement et de notre volonté, ce procédé ne change pas; et il n'est pas de découverte théorique qui soit autre chose que la jonction judiciaire d'un attribut, c'est-à-dire d'anciens jugements, à un nouveau sujet, comme il n'est pas de découverte pratique qui soit autre chose que la jonction volontaire d'un moyen, c'est-à-dire d'anciennes fins voulues pour elles-mêmes, à une nouvelle fin. Par cette alternance, à la fois si simple et si féconde, de changements inverses, qui se succèdent indéfiniment, le jugement ou le but d'hier devenant la simple notion ou le simple moyen d'aujourd'hui qui suscitera le jugement ou le but de demain, destiné lui-même à décheoir à son tour en se consolidant, et ainsi de suite; par ce rythme social, aussi bien que psychologique, se sont élevés peu à peu tous les grands édifices de découvertes et d'inventions accumulés qui provoquent notre admiration : et nos langues, et nos religions, et nos sciences, et nos codes, et nos administrations mêmes, et, certes, notre organisation militaire, et nos industries, et nos arts.

Quand on considère une de ces grandes choses sociales, une grammaire, un code, une théologie, l'esprit individuel paraît si peu de chose au pied de ces monuments que l'idée de voir en lui l'unique maçon de ces cathédrales gigantesques semble ridicule à certains sociologues, et, sans s'apercevoir qu'on renonce ainsi à les expliquer, on est excusable de se laisser aller à dire que ce sont là des œuvres éminemment impersonnelles, — d'où il n'y a qu'un pas à prétendre, avec mon éminent adversaire, M. Durkheim, que, loin d'être *fonctions* de l'individu, elles sont ses *facteurs*, qu'elles existent indépendamment des personnes humaines et les gouvernent despo-

tiquement en projetant sur elles leur ombre oppressive. Mais comment ces réalités sociales — car, si je combats l'idée de l'organisme social, je suis loin de contredire celle d'un certain *réalisme* social, sur lequel il y aurait à s'entendre, — comment, je le répète, ces réalités sociales se sont-elles faites? Je vois bien que, une fois faites, elles s'imposent à l'individu, quelquefois par contrainte, rarement, le plus souvent par persuasion, par suggestion, par le plaisir singulier que nous goûtons, depuis le berceau, à nous imprégner des exemples de nos mille modèles ambiants, comme l'enfant à aspirer le lait de sa mère. Je vois bien cela, mais comment ces monuments prestigieux dont je parle ont-ils été construits, et par qui, si ce n'est par des hommes et des efforts humains? Quant au monument scientifique, le plus grandiose peut-être de tous les monuments humains, il n'y a pas de doute possible. Celui-là s'est édifié à la pleine lumière de l'histoire, et nous suivons son développement à peu près depuis ses débuts jusqu'à nos jours. Que nos sciences aient commencé par être une poussière de petites découvertes éparses et sans lien, qui se sont groupées ensuite — groupement qui a été lui-même une découverte — en petites théories, elles-mêmes fusionnées plus tard en théories plus vastes, confirmées ou rectifiées par une multitude d'autres découvertes, enfin reliées puissamment par des arches d'hypothèses jetées sur elles, hautes inventions de l'esprit unitaire; qu'il en soit ainsi, cela est indiscutable. Il n'est pas de loi, il n'est pas de théorie scientifique, comme il n'est pas de système philosophique, qui ne porte encore écrit le nom de son inventeur. Tout est là d'origine individuelle, non seulement tous les matériaux, mais les plans, les plans de détail et les plans d'ensemble; tout, même ce qui est maintenant répandu dans tous les cerveaux cultivés et enseigné à l'école primaire, a débuté par être le secret d'un cerveau solitaire, d'où cette petite lampe, agitée, timide, a rayonné à grand'peine dans une étroite sphère à travers les contradictions, jusqu'à ce que, fortifiée en se répandant, elle soit devenue une lumière éclatante.

Mais, s'il est évident que la science s'est construite ainsi, il n'est pas moins certain que la construction d'un dogme, d'un corps de droit, d'un gouvernement, d'un régime économique, s'est opérée pareillement; et s'il y a des doutes possibles en ce qui concerne la langue et la morale, parce que l'obscurité de leurs origines et la lenteur de leurs transformations les dérobent à nos yeux dans la plus grande partie de leur cours, combien n'est-il pas probable que

leur évolution a suivi la même voie! N'est-ce pas par de minuscules créations d'expressions imagées, de tournures pittoresques, de mots nouveaux ou de sens nouveaux, que notre langue autour de nous s'enrichit, et chacune de ces innovations, pour être d'ordinaire anonyme, en est-elle moins une initiative personnelle imitée de proche en proche? et n'est-ce pas ces bonheurs d'expression, pullulant en chaque langue, que les langues en contact s'empruntent réciproquement pour grossir leur dictionnaire et assouplir sinon compliquer leur grammaire? N'est-ce pas aussi par une série de petites révoltes individuelles contre la morale courante, ou de petites additions individuelles à ses préceptes, que cette morale subit de lentes modifications? Et est-ce qu'on ne passe pas, à travers des phases successives, d'une ère très antique où les langues étaient innombrables mais très pauvres, chacune parlée par une peuplade, une tribu, un bourg, où les morales étaient aussi très nombreuses, très dissemblables et très simples, à notre époque où un petit nombre de langues très riches et de morales très compliquées, sont en train de se disputer l'hégémonie future du globe terrestre?

Ce qu'il faut accorder aux adversaires de la théorie des causes individuelles en histoire, c'est qu'on l'a faussée en parlant de grands hommes là où il fallait parler de grandes idées, souvent apparues en de très petits hommes, et même de petites idées, d'infinitésimales innovations apportées par chacun de nous à l'œuvre commune. La vérité est que, tous, ou presque tous, nous avons collaboré à ces gigantesques édifices qui nous dominent et nous protègent : chacun de nous, si orthodoxe qu'il puisse être, a sa religion à soi, et, si correct qu'il puisse être, sa langue à soi, sa morale à soi; le plus vulgaire des savants a sa science à lui, le plus routinier des administrateurs a son art administratif à lui. Et, de même qu'il a sa petite invention consciente ou inconsciente qu'il ajoute au legs séculaire des choses sociales dont il a le dépôt passager, il a aussi son rayonnement imitatif dans sa sphère plus ou moins bornée, mais qui suffit à prolonger sa trouvaille au delà de son existence éphémère et à la recueillir pour les ouvriers futurs qui la mettront en œuvre. L'imitation, qui socialise l'individuel, perpétue de toutes parts les bonnes idées, et, en les perpétuant, les rapproche et les féconde.

Dira-t-on, par hasard, que, étant donnée la nature éternelle des choses en présence de l'esprit humain lui-même persistant, la science

humaine devait tôt ou tard arriver, n'importe par quel chemin de découvertes individuelles, au point où nous la voyons, où nos petits-neveux la verront, que sa forme future, claire et glorieuse, était déjà prédéterminée dès les premières perceptions du cerveau sauvage, et qu'ainsi l'accident du génie, le rôle de l'individu, importe peu ou va perdant chaque jour de son importance à mesure que l'on se rapproche de cette réalité idéale, platoniquement attractive, qui laisse déjà deviner ses contours? Mais, cette objection, si elle était vraie, devrait être généralisée, et il s'ensuivrait que, par un enchaînement quelconque de satisfactions et de besoins, nés alternativement les uns des autres, un irrésistible attrait de je ne sais quelles épures divines, invisiblement impérieuses, conduirait inévitablement l'humanité au même terme politique, économique ou autre, à la même constitution, à la même industrie, à la même langue, à la même législation finale? Jusqu'ici rien de plus contraire aux faits que cette vue, car, plus les civilisations diverses qui se partagent la terre, la civilisation chrétienne, la civilisation bouddhique, la civilisation islamique se sont développées, plus leur originalité et leurs dissemblances se sont accentuées. Toutefois, ce qui me plairait en cette manière de voir, c'est qu'elle est idéaliste, mais elle ne l'est pas assez, et par là elle l'est mal. Il n'y a pas une seule idée ou un petit nombre d'idées, situées en l'air, qui meuvent le monde; il en est des milliers et des milliers qui luttent pour la gloire de l'avoir mené. Ces idées qui agitent le monde, ce sont les idées mêmes de ses acteurs; chacun d'eux a bataillé pour faire triompher la sienne, rêve de réorganisation locale, nationale ou internationale, qui se développait en se réalisant, qui, même en succombant, s'amplifiait parfois. Chaque individu historique a été une humanité nouvelle en projet, et tout son être individuel, tout son effort individuel n'a été que l'affirmation de cet universel fragmentaire qu'il portait en lui. Et de ces idées sans nombre, de ces grands programmes patriotiques ou humanitaires, qui dominent comme de grands drapeaux mutuellement déchirés la mêlée humaine, un seul survivra, c'est possible, un seul sur des myriades, mais lui-même aura été individuel à l'origine, jailli un jour du cerveau ou du cœur d'un homme; et je veux bien que son triomphe ait été nécessaire, mais sa nécessité, qui se révèle après coup, que nul d'avance n'a prévue, que nul n'a pu prévoir avec certitude, n'est que l'expression verbale de la supériorité des efforts individuels mis au service de cette conception individuelle. Cause

finale et causes efficientes se confondent ici, et il n'y a pas lieu de les distinguer.

Et c'est parce que toute construction sociale a pour tous matériaux, et pour tous plans même, des apports individuels, que je ne saurais admettre le caractère de contrainte souveraine, dominatrice de l'individu, qui a été considéré comme l'attribut essentiel et propre de la réalité sociale. S'il en était ainsi, cette réalité ne s'accroîtrait jamais, ces monuments n'auraient jamais pu s'édifier, car, à chacun de leurs accroissements successifs par l'insertion d'une innovation, mot nouveau, nouveau projet de loi, nouvelle théorie scientifique, nouveau procédé industriel, etc., ce n'est pas par force que cette nouveauté s'introduit, ce ne peut être que par persuasion et suggestion douce. Voyez la manière dont s'accroît le palais des sciences. Une théorie y est longtemps discutée dans l'enseignement supérieur, avant de s'y propager sous forme d'hypothèse plus ou moins probable, puis de descendre dans l'enseignement secondaire, où elle s'affirme plus résolument; mais ce n'est, en général, qu'en parvenant à l'enseignement primaire qu'elle dogmatise tout à fait et qu'elle exerce ou cherche à exercer sur l'esprit de ses adhérents enfantins, qui d'ailleurs s'y prêtent avec la meilleure volonté du monde, la coercition, nullement despotique, dont on parle. Cela signifie, en d'autres termes, que c'est en vertu de sa persuasivité antérieure que son impériosité actuelle s'est établie, le tout par propagation imitative. Il en est de même d'une nouveauté industrielle qui se répand : elle est un caprice d'une élite avant d'être un besoin du public, et de faire partie du nécessaire. Car le luxe d'aujourd'hui c'est le nécessaire de demain, par la même raison que l'enseignement supérieur d'aujourd'hui c'est l'enseignement secondaire ou primaire même de demain.

Ce grand sujet de l'adaptation sociale exigerait bien d'autres développements; j'en ai esquissé quelques-uns dans mon livre sur la *Logique sociale*, auquel je me permets de renvoyer. Mais il faut se borner. Je n'insisterai pas enfin sur cette remarque, malheureusement trop évidente, que, plus les adaptations sociales sont multiples et précises, plus des inadaptations sociales se révèlent, douloureuses, énigmatiques, justification de tant de plaintes. Mais nous sommes en mesure de dire, maintenant, pourquoi les harmonies naturelles, de même que les symétries naturelles, sont rarement parfaites, pourquoi il s'y mêle toujours et s'en échappe des dysharmonies et des dyssymétries qui contribuent elles-mêmes parfois à

susciter des adaptations et des oppositions plus hautes. C'est que l'adaptation parfaite et l'opposition parfaite sont les deux extrémités d'une série infinie, entre lesquelles s'interposent d'innombrables positions. Entre la confirmation absolue d'une thèse par une autre et la contradiction absolue des deux, il y a une infinité de contradictions et de confirmations partielles, sans compter l'infinité des degrés de croyance affirmative et négative. Une question suivie d'une réponse : voilà l'invention. Mais, à une question donnée, mille réponses sont possibles, de plus en plus exactes et complètes. A cette question, le besoin de voir, il n'y a pas que l'œil humain qui ait répondu dans la nature, il y a tous les yeux d'insectes, d'oiseaux, de mollusques. A cette question, le besoin de fixer la parole, il n'y a pas que l'alphabet phénicien qui ait répondu.

C'est parce qu'il y a, au fond de toute société, une multitude de petites ou de grandes réponses à des questions, et une multitude de questions nouvelles qui surgissent de ces réponses mêmes, qu'il y a aussi un nombre considérable de petites ou de grandes luttes entre les partisans de solutions différentes. La lutte n'est que la rencontre d'harmonies, mais cette rencontre n'est, certes, pas le seul rapport des harmonies ; leur relation la plus habituelle est l'accord, la production d'une harmonie supérieure. A chaque instant, soit en parlant, soit en travaillant à n'importe quoi, nous éprouvons un besoin et nous le satisfaisons, et c'est cette série de satisfactions, de solutions, qui constitue le discours ou le travail, et aussi bien la politique intérieure ou extérieure, la diplomatie et la guerre, toutes les formes de l'activité humaine. Ce sont les efforts, incessamment répétés, des individus d'une nation, pour adapter leur langue à leur pensée du moment [1] qui ont pour effet de modifier et de transformer peu à peu les langues, de susciter des langues nouvelles. Si on avait tenu registre, comme a essayé de le faire dans un coin de la Charente M. l'abbé Berthelot, de tous ces efforts successifs, on pourrait dire le nombre précis d'*adaptations linguistiques élémentaires* dont une modification du son ou du sens des mots est l'intégration. Pour adapter leurs dogmes et leurs préceptes religieux à leurs connaissances et à leur besoins, pour y adapter aussi leurs mœurs et leurs lois, leur morale même, les individus, et principalement ceux qui se sentent les plus inadaptés à leur milieu sinon à eux-mêmes, font

1. Voir à ce sujet la *Sémantique* de M. Bréal.

de même des efforts incessants qui aboutissent à de petites trouvailles accumulées. Et, de temps en temps, quelque grand inventeur, quelque grand accordeur surgit.

Les dysharmonies sont aux harmonies ce que les dyssymétries sont aux symétries, ce que les variations sont aux répétitions. Or, c'est seulement du sein des répétitions précises, des oppositions nettes, des harmonies étroites, qu'éclosent les échantillons les plus caractérisés de la diversité, du pittoresque, du désordre universels, à savoir, les physionomies individuelles. C'est peu de chose, c'est chose bien passagère, une physionomie d'homme ou de femme, affinée par la vie sociale, par la vie d'imitation intense, compliquée et continue. Mais rien n'est plus important que cette nuance fugitive. Et le peintre n'a pas perdu son temps qui est parvenu à la fixer, ni le poète ou le romancier qui l'a fait revivre. Le penseur n'a pas le droit de sourire à la vue de leurs longs efforts pour saisir cette chose propre insaisissable qui n'a plus été et ne sera plus. Il n'y a pas de science de l'individuel, mais il n'y a d'art que de l'individuel. Et le savant, en songeant que la vie universelle est suspendue tout entière à la floraison de l'individualité des personnes, devrait considérer avec une modestie quelque peu jalouse le labeur de l'artiste, si lui-même, en imprimant nécessairement son cachet personnel à sa conception générale des choses, ne lui donnait un prix esthétique, vraie raison d'être de sa pensée.

Il est temps de finir, mais, en finissant, résumons les conclusions principales auxquelles nous avons été conduits et cherchons la signification de leur rapprochement. Nous avons vu que toute science vit de similitudes, de contrastes (ou de symétries), et d'harmonies, c'est-à-dire de répétitions, d'oppositions et d'adaptations, et nous nous sommes demandé quelle était la loi de chacun de ces trois termes ainsi que le rapport de chacun d'eux avec les autres. Nous avons vu que, malgré son penchant naturel, et, *à priori*, si légitime en apparence, à s'attacher aux phénomènes les plus grands, les plus volumineux, les plus prestigieux, pour expliquer les moins visibles, l'esprit humain a été irrésistiblement amené à trouver le principe des choses, en tout ordre de faits, dans les faits les plus cachés, dont la source à vrai dire lui reste insondable. Cette constatation devrait lui causer une grande surprise, mais il n'en est rien, telle-

ment l'habitude de l'observation scientifique nous a rendu familier ce renversement de l'ordre rêvé par la pensée naissante. La loi de la répétition, donc, qu'il s'agisse de la répétition ondulatoire et gravitatoire du monde physique ou de la répétition héréditaire et *habituelle* du monde vivant, ou de la répétition imitative du monde social, est la tendance à passer par voie d'amplification progressive d'un infinitésimal relatif à un infini relatif. La loi de l'opposition n'est pas autre : elle consiste en une tendance à s'amplifier dans une sphère toujours grandissante, à partir d'un point vivant. Ce point, socialement, c'est le cerveau d'un individu, la cellule de cerveau où se produit, par une interférence de rayons imitatifs venus du dehors, une contradiction de deux croyances ou de deux désirs. Telle est l'opposition sociale élémentaire, principe initial des plus sanglantes guerres, de même que la répétition sociale élémentaire est le fait individuel du premier imitateur, point de départ d'une immense contagion de mode. La loi de l'adaptation, enfin, est pareille : l'adaptation sociale élémentaire, c'est l'invention individuelle destinée à être imitée, c'est-à-dire l'interférence heureuse de deux imitations, dans un seul esprit d'abord, et la tendance de cette harmonie toute intérieure à l'origine est non seulement de s'extérioriser en se répandant, mais encore de s'accoupler logiquement, grâce à cette diffusion imitative, avec quelque autre invention, et ainsi de suite, jusqu'à ce que, par des complications et des harmonisations successives d'harmonies, s'élèvent ces grandes œuvres collectives de l'esprit humain, une grammaire, une théologie, un corps de droit, une organisation naturelle ou artificielle du travail, une esthétique, une morale.

Ainsi, en résumé, il est certain que tout vient de l'infinitésimal, et, ajoutons-le, il est probable que tout y retourne. C'est l'alpha et l'oméga. Tout ce qui constitue l'univers visible, accessible à nos observations, nous savons que tout cela procède de l'invisible et de l'impénétrable, d'un rien apparent, d'où sort toute réalité, inépuisablement. Si nous réfléchissons à ce phénomène étrange, nous nous étonnerons de la puissance du préjugé, à la fois populaire et scientifique, qui fait regarder par tout le monde, par un Spencer aussi bien que par le premier venu, l'infinitésimal comme insignifiant, c'est-à-dire homogène, neutre, sans rien de caractérisé ni de spirituel. Illusion indéracinable! Et d'autant plus inexplicable que nous aussi, comme tout être, nous sommes destinés à rentrer prochainement, par la mort, dans cet infinitésimal d'où nous sommes sortis, dans cet

infinitésimal si méprisé — qui pourrait bien être au fond, qui sait? tout l'au-delà vrai, tout l'asile posthume, vainement cherché dans les espaces infinis. Quoi qu'il en soit, quelle raison avons-nous de juger *à priori*, ne connaissant pas le monde élémentaire, que seul le monde visible, le monde spacieux et volumineux, est le théâtre de la pensée, le siège de phénomènes variés et vivants? Comment pouvons-nous le supposer, quand nous voyons à chaque instant jaillir un être individuel, avec sa physionomie propre et rayonnante, du fond d'un ovule fécondé, du fond d'une partie de cet ovule, d'une partie qui va se circonscrivant et s'évanouissant à mesure qu'on la vise mieux, jusqu'à je ne sais quel point inimaginable? Ce point, source d'une telle différence, comment le juger lui-même indifférencié? Je sais bien ce qu'on va m'objecter : la prétendue loi de l'instabilité de l'homogène. Mais elle est fausse, mais elle est arbitraire, mais elle a été imaginée tout exprès pour concilier avec le parti pris de croire indifférencié en soi l'indistinct à nos yeux, l'évidence des diversités phénoménales, des exubérantes variations vivantes, psychologiques et sociales. La vérité est que l'hétérogène seul est instable et que l'homogène est stable essentiellement. La stabilité des choses est en raison directe de leur homogénéité. La seule chose parfaitement homogène — ou paraissant telle — dans la Nature, c'est l'Espace géométrique, qui n'a point changé depuis Euclide. Veut-on dire simplement que le moindre germe d'hétérogénéité, introduit dans un agrégat relativement homogène, comme le levain dans une pâte, y provoque nécessairement une différenciation croissante? Mais je le conteste : dans un pays d'orthodoxie, d'unanimité religieuse ou politique, l'introduction d'une hérésie, d'une dissidence, a bien plus de chance d'être résorbée ou expulsée avant peu que de croître aux dépens de l'Eglise ou de la politique régnante. Ce n'est pas que je nie la loi de différenciation dans ses applications organiques ou sociales, mais elle est bien mal comprise si elle empêche de voir la loi d'uniformisation croissante qui s'y mêle et s'y entrelace. En réalité, la différenciation dont on veut parler, c'est plutôt l'adaptation dont nous parlons; et, par exemple, la division du travail dans nos sociétés n'est que l'association ou la co-adaptation progressive des divers travaux par des inventions successives. Primitivement circonscrite au *ménage*, elle va se répétant et s'amplifiant sans cesse, s'étendant d'abord à la cité, où les divers ménages, autrefois semblables les uns aux autres, mais différenciés intérieure-

ment, deviennent dissemblables les uns aux autres, mais séparément plus homogènes ; puis devenant nationale, et internationale. — Il n'est donc pas vrai que la différence aille croissant, car, à chaque instant, si de nouvelles et autres différences apparaissent, d'anciennes différences s'effacent ; et, en tenant compte de cette considération, nous n'avons nulle raison de penser que la somme des différences, si tant est qu'on puisse sommer des choses sans commune mesure, ait augmenté dans l'univers. Quelque chose de bien plus important qu'une simple augmentation de différence s'y accomplit incessamment, la différenciation de la différence elle-même. Le changement même y va changeant, et dans un certain sens qui, d'une ère de différences crues et juxtaposées, comme de couleurs criardes et non fondues, nous achemine à une ère de différences harmonieusement nuancées. — Quoi qu'on puisse penser de cette vue, il n'en reste pas moins inconcevable que, dans l'hypothèse d'une substance homogène soumise depuis l'éternité à la discipline niveleuse et coordinatrice des lois scientifiques, un univers tel que le nôtre, éblouissant d'un si grand luxe de surprises et de caprices, ait jamais pu exister. Du parfaitement semblable et parfaitement réglé, qu'aurait-il pu naître si ce n'est un monde éternellement et immensément plat? Aussi, à cette conception courante de l'univers comme formé d'une poussière infinie d'éléments tous semblables au fond, d'où la diversité aurait jailli on ne sait comment, je me permets d'opposer ma conception particulière qui le représente comme la réalisation d'une multitude de virtualités élémentaires, chacune caractérisée et ambitieuse, chacune portant en soi son univers distinct, son univers à soi et en rêve. Car il avorte infiniment plus de projets élémentaires qu'il ne s'en développe ; et c'est entre les rêves concurrents, entre les programmes rivaux, bien plus qu'entre les êtres, que se livre la grande bataille pour la vie, éliminatrice des moins adaptés. En sorte que le sous-sol mystérieux du monde phénoménal serait tout aussi riche en diversités, mais en diversités autres, que l'étage des réalités superficielles.

Mais, après tout, cette métaphysique que j'indique importe assez peu à l'exposition qui l'a précédée, et je n'émets cette hypothèse qu'entre parenthèses, en faisant remarquer que, rejetée même, elle laisse debout les considérations plus solides et plus positives présentées plus haut. Elle permet seulement d'embrasser sous un même point de vue les deux sortes de vérités, en apparence étrangères

les unes aux autres, que nous avons recueillies tout le long de notre chemin : à savoir, celles qui ont trait à la progression régulière des répétitions, des luttes, des harmonies universelles, au côté régulier du monde, aliment de la science, — et celles qui sont relatives au côté sauvage du monde, proie exquise de l'art en renouvellement perpétuel, à la nécessité éternelle, ce semble, du divers, du pittoresque, du désordonné, grâce au fonctionnement même de l'assimilation, de la symétrisation, de l'harmonisation universelle. Rien de plus aisé à comprendre que cette apparente anomalie, si l'on suppose que les originalités sous-phénoménales des choses travaillent non à s'effacer mais à s'épanouir, à éclater en haut. Dès lors tout s'explique; et, de même que les rapports mutuels de nos trois termes, répétition, opposition, adaptation, sont aisément intelligibles quand on considère la répétition progressive comme fonctionnant au service de l'adaptation qu'elle répand et que, par ses interférences, elle développe, à la faveur parfois de l'opposition, que, par ses interférences d'autre sorte, elle conditionne aussi, — de même, on peut croire que toutes trois collaborent ensemble à l'épanouissement de la variation universelle sous ses formes individuelles et personnelles les plus élevées, les plus larges et les plus profondes.

G. Tarde.

ÉTUDES CRITIQUES

ESSAI

SUR

LES FONDEMENTS DE LA GÉOMÉTRIE

Par BERTRAND RUSSELL [1]

La Géométrie a subi dans le cours de ce siècle une révolution profonde. Pour la première fois depuis Euclide, on a osé révoquer en doute les axiomes, en scruter la valeur, et concevoir la possibilité d'autres géométries fondées sur des axiomes différents. Un seul exemple suffit à montrer combien ce bouleversement des idées reçues est intéressant et même grave pour la philosophie : ce théorème : « La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits », que tous les métaphysiciens, de Descartes à Kant, avaient considéré comme une vérité nécessaire et comme un type de certitude apodictique, est devenu pour les géomètres modernes une vérité d'expérience, partant, contingente et approximative. Depuis trente ans surtout, la Géométrie non-euclidienne a fait l'objet de nombreuses recherches et a pris un développement prodigieux. Il était temps de tirer de ce grand mouvement d'idées les conséquences philosophiques qu'il comporte. Mais pour recueillir le fruit de tous ces travaux, il fallait un esprit à la fois scientifique et critique, qui joignît à une vaste érudition mathématique l'intelligence des problèmes philosophiques. Qu'un tel esprit ne se soit pas rencontré en France, il est permis de le regretter, mais non de s'en étonner : la faute en est, non aux hommes, mais aux institutions, à cet absurde système de la bifurcation qui continue à régner dans l'organisation de nos études, et à la

1. *An Essay on the Foundations of Geometry*, by Bertrand A. W. Russell, M. A., Fellow of Trinity College, Cambridge. 1 vol. in-8°, 201 p. (Cambridge, *University Press*; London, Clay and Sons, 1897.)

déplorable scission qui en résulte entre la Philosophie et les connaissances scientifiques, qui en sont l'aliment nécessaire [1]. C'est donc à un Anglais qu'était réservé l'honneur de résumer et de tirer au clair les découvertes et les progrès de la Géométrie moderne, et d'en faire profiter la Théorie de la connaissance. L'ouvrage de M. Russell contient, sous un volume restreint, toute une Philosophie de la Géométrie mise au point par un philosophe versé dans les plus récentes théories mathématiques et en même temps initié à la grande tradition criticiste. On peut définir l'esprit et la portée de ce savant travail, en disant que c'est l'Esthétique transcendentale de Kant, revue, corrigée et complétée à la lumière de la Métagéométrie.

I

Dans son *Introduction*, M. Russell pose le problème à peu près dans les mêmes termes que Kant : Si la Géométrie a une certitude apodictique, son objet, l'espace, est *a priori* ; et réciproquement. Mais il distingue plus nettement que Kant l'apriorité et la subjectivité de l'espace. En effet, l'apriorité seule intéresse l'Épistémologie, tandis que la subjectivité est une question de Psychologie ; il faut donc se garder d'identifier *subjectif* et *a priori*, sous peine de mêler deux recherches indépendantes. Le critérium de l'apriorité est purement logique : il s'agit de savoir si tel axiome est une condition nécessaire de la possibilité de l'expérience. Ce sera ensuite l'affaire de la Psychologie de décider si tel élément de la connaissance est subjectif ou objectif, c'est-à-dire s'il vient des sens ou de l'esprit. Mais cette question psychologique de l'origine d'une notion ou d'un principe n'a rien à faire avec la question logique de son apriorité, et ne peut être traitée qu'après celle-ci (§ 52).

On ne saurait trop louer la précision et la rigueur de ces distinctions fondamentales, et féliciter l'auteur d'avoir résolument banni de son travail purement critique les recherches psychologiques et les considérations d'ordre empirique et anthropologique, que tant de philosophes mêlent à tort à ces questions. On devrait bien s'accorder à reconnaître que la Psychologie n'a *rien à voir* dans les problèmes métaphysiques, et doit être absolument bannie de la Philosophie, attendu qu'elle est une science empirique, et que, comme telle, elle

1. M. Russell a pu, à l'Université de Cambridge (ce qui serait impossible dans une Université française), étudier tour à tour les Mathématiques et la Philosophie, et passer l'examen de *fellow* avec une dissertation dont le présent ouvrage est le développement.

est logiquement postérieure et subordonnée à la Théorie de la connaissance.

Le critérium de l'apriorité se dédouble en se précisant : en effet, il y a deux méthodes pour vérifier la nécessité des principes d'une science. On peut partir de l'existence de cette science et chercher de quels postulats dépend sa possibilité logique ; ou bien on peut prendre pour accordée l'existence de l'objet de cette science, et déduire de la nature essentielle de celui-ci les principes de la science. Ces deux méthodes (analytique et synthétique) sont celles que Kant a employées respectivement dans les *Prolégomènes* et dans la *Critique de la raison pure*. Au fond, ces deux démarches inverses reviennent au même, et peuvent se compléter l'une l'autre.

L'auteur commence par une *courte histoire de la Métagéométrie*, qui sert de préparation à son œuvre critique. A l'exemple de M. Klein, de qui il s'est beaucoup servi et inspiré (il ne pouvait choisir un meilleur guide), il distingue trois périodes dans le développement de la Géométrie non-euclidienne. La première période est dominée par l'influence de Gauss, et caractérisée par l'emploi de la méthode synthétique. La Métagéométrie est née de l'impossibilité de démontrer le postulatum d'Euclide, ce qui conduisit les géomètres à le révoquer en doute, et même à le nier, pour s'assurer par la déduction qu'il n'est pas une conséquence nécessaire des autres axiomes admis. Telle fut l'idée directrice des travaux de Lobatchevski et de Bolyaï : vérifier par l'absurde l'indémontrabilité du postulatum, en construisant une Géométrie logique sur la proposition contradictoire. M. Russell remarque qu'ils n'ont pas réussi à établir en toute rigueur cette conclusion, car rien ne leur permettait d'affirmer qu'ils n'auraient pas abouti à une contradiction en poussant leurs déductions encore plus loin. La preuve décisive n'a pu être fournie que par la méthode analytique, employée dans les périodes suivantes.

Les recherches de la seconde période ont une portée plus générale et un caractère plus philosophique : on s'est proposé de déterminer les propriétés *métriques* de l'espace, au moyen de la Géométrie analytique. Riemann a introduit deux idées capitales : il a conçu l'espace comme une *multiplicité*, c'est-à-dire comme un ensemble de grandeurs, et il a cherché par quelles propriétés spéciales cette multiplicité se distingue des multiplicités en général. En outre, il a étendu aux multiplicités à n dimensions la définition que Gauss avait donnée de la *courbure totale* des surfaces, et a trouvé dans la « cour-

bure » de l'espace le principe de toutes les déterminations métriques. Cette extension purement analytique d'une notion géométrique a donné lieu à bien des erreurs et à des objections mal fondées de la part des philosophes [1]. Cette conception est logiquement irréprochable, car elle donne de la courbure de l'espace une définition et une mesure *intrinsèques*, sans aucune référence à une multiplicité d'ordre supérieur. Seulement, par le fait seul que Riemann définit l'espace comme une multiplicité de grandeurs, il lui attribue une courbure constante; car tout système de coordonnées *métriques* implique la possibilité de la mesure, et par conséquent l'*axiome de libre mobilité*, qui équivaut à la constance de la courbure.

Helmholtz a traité le même problème au point de vue physique, et retrouvé les hypothèses analytiques de Riemann par des considérations mécaniques. L'auteur montre que les quatre axiomes de Helmholtz rentrent en partie dans l'axiome fondamental de la congruence (possibilité de faire coïncider deux figures), et peuvent se déduire d'un seul principe : *la relativité de la position*. Enfin il expose l'interprétation euclidienne que Beltrami a donnée de la Géométrie plane de Lobatchevski [2].

Dans la troisième période, inaugurée par les travaux de Cayley et de Klein, on abandonne les considérations de mesure, et l'on renonce à concevoir d'emblée l'espace comme un ensemble de grandeurs. On subordonne la conception métrique de l'espace à la conception projective, plus générale et plus primitive, qui considère l'espace comme un ensemble de positions. Sans doute, la Géométrie projective emploie encore l'Analyse, et par suite fait appel à l'idée de grandeur, mais c'est en apparence seulement : car les coordonnées n'expriment plus des grandeurs, mais des positions, et les transformations algébriques ne font que traduire et masquer les transformations projectives des figures. D'ailleurs, la Géométrie projective a été affranchie par Staudt de toute considération de grandeur et de mesure, grâce à la définition purement projective du rapport anharmonique, seul *invariant* de toutes les transformations projectives [3]. Au contraire, la Géométrie métrique procède d'une spécification de

1. Voir G. Lechalas, La courbure et la distance en Géométrie générale, ap. *Revue de Métaphysique*. t. IV, p. 194 (1896).
2. On peut en trouver une esquisse sommaire dans notre ouvrage *de l'Infini mathématique*, 1re partie, livre IV, chap. I, Appendice (p. 233 sqq.).
3. Cf. *De l'Infini mathématique*, p. 276.

la Géométrie projective : les définitions métriques des grandeurs fondamentales (distances et angles) rentrent comme cas particuliers dans leurs définitions projectives.

C'est ainsi que les diverses Géométries non-euclidiennes dérivent d'une seule et même Géométrie projective, par des déterminations particulières des mesures qui constituent des définitions différentes des grandeurs principales. Pour déterminer les relations métriques des figures, on les rapporte à une *figure fondamentale* qui est une section conique : on obtient ainsi les Géométries *elliptique*, *parabolique* et *hyperbolique* de Klein, dans lesquelles rentrent respectivement celles de Riemann, d'Euclide et de Lobatchevski.

Mais si la Géométrie projective est indépendante de la Géométrie métrique, elle ne peut pas la remplacer : car, si l'on peut donner de la distance une définition purement projective, il faut lui rendre son sens de *grandeur* pour retrouver les diverses définitions *métriques* de la distance, qui distinguent et caractérisent les espaces euclidien et non-euclidiens. De plus, selon M. Russell, la réduction de la Géométrie métrique à la Géométrie projective n'a qu'une valeur technique, et non philosophique, parce qu'elle s'opère au moyen d'éléments imaginaires (points circulaires à l'infini) qui n'ont pour lui qu'une existence algébrique et toute formelle.

(Sur ce point spécial, son opinion nous paraît tout au moins exagérée; nous croyons que le symbolisme imaginaire n'est pas suffisamment légitimé par son utilité et sa commodité à titre d'intermédiaire *algébrique* entre des vérités *géométriques*, et que son emploi ne se justifie pleinement que par son interprétation, non pas seulement géométrique, mais « mégéthologique », c'est-à-dire par son application aux grandeurs en général [1]. Le fait que les opérations algébriques peuvent s'appliquer directement aux grandeurs *sans l'intermédiaire des nombres* [2], et que, par suite, elles conservent un sens au moins hypothétique, lors même qu'elles ont cessé d'être applicables aux nombres, confère aux nombres complexes une existence logique et une valeur réelle bien supérieures à la valeur toute fictive et à l'existence « imaginaire » que leur attribue le formalisme algébrique [3].)

1. Cf. *De l'Infini mathématique*, 1re partie, livre III, ch. I, §§ 10 sqq.
2. Ce qui a été la grande découverte de Descartes : voir le début de sa *Géométrie*, où il expose les principes de son « calcul géométrique ».
3. Cf. Cournot, *Correspondance entre l'Algèbre et la Géométrie*, chap. IV, notamment nos 29 et 33.

L'auteur termine cette revue historique par les beaux travaux de Sophus Lie, qui, par sa *Théorie des groupes de transformations*, a condensé tous les principes de la Géométrie dans une vaste et lumineuse synthèse. La Géométrie générale est l'étude des groupes continus qui définissent tous les mouvements (au point de vue métrique) et toutes les collinéations (au point de vue projectif). L'illustre mathématicien a revisé les axiomes mécaniques de Helmholtz et les a traduits en formules analytiques; il les a réduits au minimum, en montrant que l'*axiome de la monodromie*[1] est superflu, car il dérive de l'axiome de libre mobilité étendu à l'espace tout entier[2].

Résumant cette histoire sommaire, mais extrêmement précise et nourrie, de la Métagéométrie, M. Russell en recueille les résultats essentiels en formulant les trois axiomes communs à la Géométrie projective et à la Géométrie métrique, tels qu'ils ressortent des recherches de Helmholtz et de Sophus Lie. Il remarque, non sans malice ou sans humour, que plus les métagéomètres se sont désintéressés des conséquences philosophiques de leurs travaux, plus ceux-ci sont devenus intéressants et instructifs pour les philosophes. Cette remarque s'explique par une autre non moins piquante : c'est que la plupart des métagéomètres (surtout dans la seconde période) se sont proposé de prouver que les axiomes de la Géométrie sont des vérités d'expérience; or si leurs travaux ont été hostiles, en intention, à l'apriorisme kantien, ils ne lui sont nullement contraires en réalité, et sont bien plus propres, comme on le verra, à le confirmer qu'à le ruiner.

Dans le second chapitre, M. Russell expose et critique quelques théories philosophiques sur l'espace, à la lumière des résultats scientifiques acquis par la Géométrie moderne. Il examine d'abord l'Esthétique transcendentale de Kant, et recherche ce qu'elle devient en présence des découvertes des métagéomètres. Le caractère nécessaire et *a priori* des vérités géométriques, dont Kant n'a jamais douté, ne peut plus être invoqué en principe, puisqu'il est contesté par les métagéomètres. Mais si la *déduction transcendentale* de l'espace est ainsi ébranlée, la *déduction métaphysique* garde toute sa valeur.

1. Suivant lequel un corps qui tourne autour d'un axe doit repasser par sa position initiale (et non décrire une sorte de spirale ou d'hélice).

2. Cf. Klein, Rapport sur le 3e vol. de la *Théorie des groupes de transformations* de Sophus Lie pour le prix Lobatchevski, analysé dans le *Supplément*.

Aussi la position de Kant demeure-t-elle inexpugnable ; les géomètres qui ont allégué la possibilité *logique* d'une Géométrie non-euclidienne ont méconnu la question : car ce qu'il leur faudrait établir, c'est la possibilité de l'*intuition* d'un espace non-euclidien. On ne peut réfuter Kant qu'en critiquant sa distinction des jugements synthétiques et analytiques, qui en effet n'a plus de valeur absolue pour les logiciens modernes[1], mais qui laisse subsister la distinction des jugements empiriques et *a priori* ; ou bien en ruinant la déduction métaphysique de l'espace. Or tout ce qu'on peut dire contre celle-ci, c'est qu'elle prouve simplement la nécessité d'une *forme d'extériorité* quelconque, comme condition *a priori* de la possibilité de l'expérience, mais non celle de cette forme particulière qu'est l'espace euclidien. Nous verrons plus loin le parti que l'auteur tire de cette conclusion.

Examinant ensuite les théories philosophiques des métagéomètres, M. Russell reproche à Riemann et à Helmholtz d'avoir tranché d'avance ou plutôt supprimé la question principale en postulant que l'espace est une grandeur. Comme une comparaison quantitative implique une identité qualitative, toute mesure suppose une définition qualitative de l'objet. Pour pouvoir dire que l'espace est une grandeur, il faut déjà connaître sa nature et ses caractères essentiels, de sorte que ses propriétés métriques présupposent ses propriétés projectives, seules primordiales. L'auteur critique en outre la notion de *multiplicité*, qui est obscure, et ne peut pas servir à définir l'espace comme tel, à moins qu'on ne lui attribue d'avance les caractères essentiels de l'espace, notamment l'homogénéité. Enfin Riemann a commis une pétition de principe en concevant le système des coordonnées comme antérieur à toute mesure, et la mesure comme antérieure à tout axiome, alors que la possibilité même de la mesure équivaut à l'axiome de libre mobilité.

A Helmholtz, M. Russell reproche de s'être appuyé, pour combattre Kant, sur une conception de l'*a priori* qui est fausse et même absurde, et d'avoir subordonné la Géométrie à la Mécanique, en faisant dépendre l'homogénéité de l'espace de l'existence de corps rigides (indéformables), ce qui constitue un cercle vicieux, car comment savons-nous qu'il y a des corps rigides, sinon par des mesures qui

1. Notamment MM. Bradley, Sigwart et Bosanquet, de qui M. Russell se déclare le disciple.

supposent l'homogénéité de l'espace? Tout au contraire, la Mécanique et la Physique reposent sur les axiomes géométriques, et ne peuvent donc servir à les justifier. La certitude des propositions géométriques ne dépend pas de leur vérification empirique (nécessairement imparfaite) et de leurs applications pratiques.

L'auteur critique ensuite l'ouvrage d'Erdmann, inspiré des travaux de Riemann et de Helmholtz, ainsi que de la logique empiriste de Stuart Mill. Il montre la faiblesse de cette théorie, qui consiste à définir l'espace comme une grandeur, et considère la notion d'espace comme un concept général et abstrait. Erdmann croit que l'axiome de la congruence (coïncidence) est empirique; il ne voit pas qu'il est absurde d'attribuer à un corps une grandeur absolue, qui pourrait dépendre du lieu et varier avec sa position, attendu qu'une grandeur n'est connue que par comparaison (par superposition). L'hypothèse d'une déformation des corps par leur déplacement est donc un non-sens.

Lotze a dirigé contre la Géométrie non-euclidienne une foule de critiques qui portent à faux, et qui reposent sur des erreurs mathématiques; l'auteur les réfute sans peine avec une clarté et une rigueur victorieuses. Il résume toutes les objections adressées à la Métagéométrie sous quatre chefs principaux, dont il montre le mal fondé. Enfin il passe brièvement en revue les travaux français relatifs à ce sujet, discute les idées de M. Calinon, caractérise avec beaucoup de justesse le point de vue « ultra-réaliste » de Delbœuf, le nominalisme de M. Poincaré, le « rationalisme pré-kantien» de M. Lechalas. Il nous paraît moins exact quand il qualifie de « kantien orthodoxe » M. Renouvier, dont il ne discute pas la théorie. On nous permettra toutefois de constater que la critique que M. Russell a faite des objections de Lotze s'accorde parfaitement avec celle que nous avons faite ici des idées analogues de M. Renouvier [1].

De cette recension critique des doctrines antérieures, l'auteur recueille certaines conclusions positives qui serviront de base à sa propre théorie. La Géométrie projective étant logiquement antérieure à la Géométrie métrique, et du reste plus générale, la philosophie géométrique doit commencer par l'étude des propriétés projectives de l'espace, abstraction faite de toute considération de grandeur

1. *Revue de Métaphysique*, t. I, p. 63

et de mesure. M. Russell définit d'après Cremona les deux opérations essentielles (*projection* et *section*) auxquelles se ramènent toutes les transformations projectives des figures; il montre comment la construction du quadrilatère, de Staudt, permet de définir le rapport harmonique et d'établir un système de coordonnées projectives, tout cela par de purs rapports de situation. L'espace, ainsi réduit à ses propriétés projectives (qualitatives), n'est plus qu'un ensemble ordonné de positions extérieures les unes aux autres. La Géométrie projective est « la science qualitative de l'extériorité abstraite »; elle considère l'espace comme une *forme d'extériorité* purement intelligible, indépendante de toute intuition.

Des caractères essentiels de l'espace ainsi conçu, l'auteur déduit les axiomes de la Géométrie projective, et les énonce sous une forme philosophique qui en fait ressortir la valeur et la signification rationnelles. Et d'abord, l'extériorité étant essentiellement une relation, chaque position doit être déterminée uniquement par ses relations avec d'autres positions. De ce principe fondamental de *la relativité de la position* découlent la passivité, l'indifférence et l'homogénéité de l'espace. Tous les lieux, étant qualitativement semblables, sont indiscernables; chaque lieu est indifférent à son contenu; il ne peut pas réagir sur lui pour le modifier ou le déformer; les figures géométriques sont donc indépendantes du lieu.

De plus, la forme d'extériorité, étant pure relation, ne peut ni être composée d'éléments ni composer un tout; car des éléments simples mettraient une borne à la relativité et à l'extériorité, et le tout également; les termes de toute relation spatiale étant matériels, une fois la matière supprimée, les relations spatiales n'ont plus de termes qui les arrêtent, elles vont donc à l'infini dans les deux sens. De là résultent l'infinité de l'espace et sa divisibilité à l'infini : il n'y a pas de milieu absolu entre l'espace illimité et le point inétendu, qui n'est pas un élément d'étendue : le point est *dans* l'espace sans être *de* l'espace. Le point représente la pure situation abstraite; or comme l'étendue n'est qu'un ensemble de relations de situation, les termes de ces relations doivent être inétendus. Tel est le sens du premier axiome, dit *axiome du point*.

Puisque toute position se définit uniquement par son rapport à d'autres positions données, il faut qu'il y ait entre les diverses positions des relations déterminées, et que l'on puisse définir une situation (c'est-à-dire un point) par un nombre fini de telles relations. Ce

nombre, essentiellement entier, des relations nécessaires pour déterminer la position d'un point par rapport à un nombre égal d'autres points donnés de position, est le nombre des dimensions de l'espace. L'*axiome des dimensions* s'énonce donc : L'espace a un nombre entier fini de dimensions.

Enfin ces relations entre les points engendrent les figures fondamentales de la Géométrie. La relation projective de deux points est représentée par la droite qui les joint; et la relation projective de trois points, par le plan qui les contient. En effet, puisque chaque position est définie par son rapport à d'autres, il faut qu'il y ait un rapport déterminé entre deux points quelconques, et que ce rapport soit indépendant des autres points. Ce rapport, qui doit être intuitif, est la *direction* qui passe par ces deux points, et qui exprime leur situation relative et réciproque. De même, il doit y avoir entre trois points un rapport intuitif, figuré par le plan qu'ils déterminent [1]. Ainsi se justifie le troisième axiome (*axiome de la ligne droite*) : Deux points déterminent une ligne (droite), et trois points déterminent une surface (plan).

Inversement, deux droites ou trois plans déterminent un point en se coupant; et deux plans déterminent une droite par leur intersection. C'est là le fondement du *principe de dualité*, qui fait correspondre aux systèmes de points des systèmes de droites ou de plans dont les relations projectives sont semblables. Cela vient de ce que les figures géométriques simples ne peuvent se définir que les unes par les autres, les points par les droites et les droites par les points. La raison ultime de ce fait se trouve dans la relativité essentielle de l'espace, et c'est là le sens profond et l'explication philosophique du principe de dualité.

La conclusion de cette première partie du Chapitre III est que la Géométrie projective est une science *a priori*, puisqu'elle repose sur la notion purement intellectuelle d'une forme d'extériorité en général : les axiomes projectifs se déduisent logiquement des propriétés essentielles de cette forme. Or les Géométries euclidienne et non-euclidiennes ne se distinguent que par les propriétés métriques de l'espace; elles correspondent à la même Géométrie projective, et par conséquent leurs axiomes communs sont *a priori*.

Les axiomes *a priori* de la Géométrie métrique sont donc identiques,

1. Voir la construction projective du plan, § 138, note (p. 145).

au fond, à ceux de la Géométrie projective. Seulement ils vont maintenant se déduire du postulat de la possibilité de la mesure. Or la première condition de cette possibilité est évidemment l'indépendance de la grandeur à l'égard du lieu : d'où l'*axiome de libre mobilité*, équivalent à l'axiome projectif de l'homogénéité de l'espace, ou encore à l'axiome fondamental de la relativité de la position. Cet axiome peut se prouver de deux manières : *philosophiquement*, par l'absurdité qu'il y a à attribuer aux positions une valeur absolue et une action réelle sur leur contenu matériel; *géométriquement*, parce que, si les grandeurs variaient en fonction de leur position, une telle variation ne pourrait être constatée par expérience, de sorte que la fonction qui l'exprime serait arbitraire. Cette indétermination mathématique révèle le non-sens logique qui consiste à supposer, sans raison suffisante, que deux figures, égales quand elles coïncident, cessent d'être égales une fois séparées, alors qu'on n'a pas d'autre critérium de leur égalité que leur superposition. L'auteur complète cette démonstration en réfutant quelques objections dirigées, soit contre l'axiome de libre mobilité, soit contre le critérium géométrique de l'égalité (coïncidence ou congruence).

L'*axiome des dimensions* s'établit dans la Géométrie métrique comme dans la Géométrie projective, avec cette seule différence, que les relations qui doivent définir la position d'un point par rapport à d'autres ne sont plus projectives, mais métriques : ce sont les *distances* de ce point aux autres. En effet, nous savons déjà que deux points ont entre eux une relation indépendante des autres points. Cette relation est susceptible d'égalité et d'inégalité, suivant qu'un couple de points peut ou ne peut pas coïncider avec un autre (en vertu de l'axiome de libre mobilité). Donc deux points ont une relation *métrique*, autrement dit, définissent une grandeur spatiale, qui est leur *distance* (tel est l'*axiome de la distance*). Cette grandeur est naturellement figurée par le segment qu'ils limitent sur la droite qui les joint, puisque c'est la seule ligne que ces deux points déterminent à eux seuls [1]. D'autre part, la possibilité de la mesure exige l'existence d'une grandeur qui soit déterminée par deux points seulement : car tous les couples de points, étant qualitativement semblables et projectivement équivalents, ne peuvent différer que quanti-

1. M. Russell montre en passant que la définition de la ligne droite comme « le plus court chemin d'un point à un autre » forme un cercle vicieux (Cf. *Revue de Métaphysique*, t. I, p. 77).

tativement, et par suite doivent représenter des grandeurs différentes. Enfin, les coordonnées, en Géométrie métrique, doivent être de véritables grandeurs, sans quoi elles ne pourraient servir à définir aucune propriété métrique. Or tout système de coordonnées implique la ligne droite; il faut donc que la droite enveloppe une certaine grandeur. D'ailleurs, toutes les relations quantitatives se ramènent en dernière analyse à des distances, mesurées par des lignes droites.

En résumé, les trois axiomes de la Géométrie sont doublement *a priori*, en tant que propriétés essentielles d'une forme d'extériorité en général, et en tant que conditions de la possibilité de toute mesure. Mais ces trois axiomes sont communs à la Géométrie euclidienne et aux Géométries non-euclidiennes; ils constituent donc l'élément *a priori* de ces diverses géométries; et, par conséquent, celles-ci ne diffèrent que par des propriétés empiriques.

Or les axiomes propres à l'espace euclidien, ceux qui le distinguent de tous les autres, sont les trois suivants :

1° L'espace a trois dimensions;

2° Il n'y a qu'une ligne droite qui passe par deux points donnés;

3° Par un point donné il ne passe qu'une parallèle à une droite donnée.

Ces trois axiomes sont donc des vérités d'expérience, puisque, d'une part, les axiomes communs sont les seuls qui se déduisent de la notion d'une forme d'extériorité, et que, d'autre part, ils sont les conditions nécessaires et suffisantes de la possibilité de la mesure. Dès que la mesure est possible dans un espace donné, c'est à l'expérience et à la mesure qu'il appartient de vérifier les propriétés métriques qui caractérisent cet espace. Toutefois, de ces trois axiomes empiriques, il y en a un qui est connu avec certitude : c'est celui des trois dimensions, attendu que, le nombre des dimensions de l'espace étant nécessairement entier, l'expérience peut le faire connaître avec exactitude et sans erreur possible. Au contraire, les deux autres axiomes ne peuvent être connus et vérifiés qu'approximativement, parce qu'ils correspondent à des valeurs précises de certaines grandeurs continues, qu'on ne peut mesurer qu'avec une approximation limitée.

Dans le chapitre IV (*Conséquences philosophiques*), M. Russell cherche le fondement rationnel de la nécessité et de l'objectivité des axiomes *a priori*. Cette *déduction* (dans le sens et à la manière de Kant) con-

siste à prouver que l'expérience n'est pas possible sans une forme d'extériorité quelconque. Conformément aux principes de la Logique de MM. Bradley et Bosanquet, toute connaissance implique une comparaison, c'est-à-dire la reconnaissance d'une diversité dans une relation, ou de l'identité dans la différence. Par suite, toute perception se compose d'éléments intégrants et entre en relation avec d'autres perceptions; pour analyser et distinguer nos perceptions, nous avons besoin de les extérioriser les unes par rapport aux autres, et d'extérioriser leurs éléments eux-mêmes. Toute perception doit donc envelopper une *forme d'extériorité* où nous dissocions, rangeons et localisons ses divers éléments. Cette forme constitue un « principe de discrimination » entre nos perceptions; mais ce n'est pas seulement une forme intellectuelle, une pure « possibilité de diversité »; pour pouvoir se revêtir de qualités sensibles et s'incarner dans la perception, elle doit être une image ou plutôt un schème intuitif de la diversité et de la complexité infinies de notre expérience. En un mot, sans une forme intuitive d'extériorité nous ne pourrions connaître une multiplicité d'objets divers en relation réciproque; la continuité de l'espace est le symbole tout ensemble de leur distinction et de leur corrélation [1].

L'auteur termine son ouvrage en exposant et discutant quelques-unes des antinomies que la notion d'espace, selon lui, implique nécessairement. Ces contradictions sont des conséquences inévitables de la relativité, de la continuité et de l'infinité qui sont les attributs essentiels de l'espace

1° *Antinomie du point, ou de la divisibilité à l'infini* : les parties de l'espace sont distinctes intuitivement, mais indiscernables conceptuellement, en vertu de l'homogénéité de l'espace. Ou encore : la divisibilité de l'espace exige des éléments simples; mais ces éléments sont des points inétendus. Cela résulte de la relativité de l'espace : l'étendue étant une pure relation, les termes des relations spatiales ne peuvent être qu'inétendus.

2° Les définitions géométriques enveloppent un cercle : on définit

1. Cette déduction est la réciproque d'un raisonnement de MM. Bradley et Bosanquet : de la continuité de l'espace il résulte que nous ne pouvons rien connaître qui soit simple et subsiste par soi. On se rappelle que c'est par une déduction analogue que M. Hannequin conclut de la continuité de l'espace à l'existence d'une pluralité d'êtres à la fois distincts et solidaires, en corrélation et en réaction mutuelles (*Essai critique sur l'hypothèse des atomes*, livre II, ch. I, § 4; cf. *Revue de Métaphysique*, t. IV, p. 791).

les droites et les plans par des points, et les points par des intersections de droites ou de plans. Cette dualité, nous l'avons vu, découle encore de la relativité de l'espace.

3° L'espace est un ensemble de relations, et pourtant il paraît être quelque chose de plus qu'une relation. C'est là une illusion psychologique : ce qui donne à l'espace une apparence de réalité, c'est que les relations spatiales sont immédiatement données dans l'intuition.

M. Russell essaie de résoudre ces antinomies en admettant une matière géométrique, toute abstraite et idéale, qui serait la matière dépouillée de toutes ses qualités physiques et mécaniques, et de toute causalité. Cette matière serait nécessaire et suffisante pour distinguer les parties de l'espace, en elles-mêmes indiscernables, et pour donner un corps aux figures géométriques. Elle transformerait le point mathématique, néant d'étendue, en un point matériel où s'appuieraient les relations géométriques et où s'arrêterait la régression à l'infini. En outre, en *réalisant* ainsi les points sous forme d'atomes, on supprimerait le cercle vicieux où tournent les définitions géométriques, faute d'un terme absolu et fixe.

Enfin l'auteur croit pouvoir résoudre la dernière antinomie, et en même temps les antinomies kantiennes, par une distinction subtile et un peu obscure entre l'*espace vide* et l'*ordre spatial*. L'espace vide est un ensemble de relations entièrement conceptuel, il est la pure possibilité logique de relations spatiales. L'ordre spatial, au contraire, est un ensemble de relations actuelles entre des points matériels (atomes mathématiques) ; il implique donc une matière qui sert de support et de contenu aux relations spatiales. L'espace vide est l'objet tout idéal des spéculations de la Géométrie, tandis que l'ordre spatial seul est objet d'intuition sensible et d'expérience immédiate. Les antinomies kantiennes ne sont valables que pour l'espace vide, quand on l' « hypostasie » et qu'on le considère à tort comme un objet réel, un absolu ; elles disparaissent quand on les applique à l'ordre spatial, dont l'espace vide n'est que le schème abstrait.

II

L'analyse précédente n'a pu donner qu'une idée bien incomplète de la quantité d'idées et d'enseignements que renferme ce livre, car il est de ceux qu'on ne peut pas résumer, tant ils sont nourris et condensés. Cette richesse de contenu tient à l'extrême concision de

la forme : il n'y a pas une phrase inutile, pas un mot de trop ; c'est un vrai style de mathématicien et de logicien, parfaitement approprié au sujet. Les raisonnements se suivent et se poussent, serrés et pressants ; le lecteur est pris comme dans un engrenage et entraîné sans trêve ni répit vers la conclusion. Cette sobriété n'exclut pas l'élégance et ne nuit nullement à la clarté ; au contraire, l'enchaînement des idées n'apparaît que mieux par leur rapprochement. La composition est d'une lumineuse simplicité, l'ordre le plus rigoureux règne dans les déductions et dans les discussions. L'auteur est de ces esprits lucides qui ont le don d'éclaircir toutes les idées qu'ils s'assimilent et de les rendre pour ainsi dire transparentes. Il a su jeter la lumière à flots dans le sujet peut-être le plus obscur et le plus embrouillé de la Philosophie. C'est merveille de voir avec quelle aisance souveraine, avec quelle impeccable sûreté il se reconnaît au milieu des subtilités et des équivoques, se joue des paradoxes des mathématiciens et des paralogismes des philosophes, réfute les erreurs, dissipe les confusions d'idées, et dégage la vérité des nuages et des ténèbres amoncelées. C'est une œuvre magistrale, qui, par la limpidité de la forme comme par la précision du fond, donne l'impression du définitif et de l'achevé.

La partie de l'ouvrage qui nous semble la moins claire et la moins décisive est la dernière, où l'auteur discute les antinomies et propose, pour les résoudre, l'idée d'une *matière géométrique*, sorte de pâte plastique dont les géomètres auraient besoin pour modeler leurs figures. Nous ne voyons aucune raison d'admettre en Géométrie une matière quelconque, si abstraite et si quintessenciée qu'elle soit ; à moins qu'on n'entende par cette matière l'espace lui-même, dans le sens où l'on peut dire que l'espace est la matière des figures géométriques. Cette hypothèse nous paraît entachée d'un reste de réalisme et d'empirisme, incompatible avec la doctrine de M. Russell, si logique et si cohérente d'ailleurs. Elle rappelle la distinction que Delbœuf faisait entre les figures pleines et les figures vides, par exemple entre une sphère pleine et une sphère creuse, suivant que la matière se trouve en dedans ou en dehors de la surface. Pour nous, de telles distinctions n'ont pas de sens en Géométrie ; elles n'ont de raison d'être qu'en Mécanique ou en Physique, où l'on considère des figures concrètes, c'est-à-dire remplies de matière. C'est à ce point de vue, par exemple, qu'on distinguera un miroir concave d'un miroir convexe (de même courbure), suivant que la réflexion se produit d'un

côté ou de l'autre de la surface. Que si de telles considérations peuvent être parfois commodes en Géométrie, ce sera à titre d'images concrètes, comme celles que l'on emprunte à la Cinématique et à la Mécanique, pour animer ou illustrer des constructions et des raisonnements purement géométriques au fond. Mais ces expédients ou ces artifices ne peuvent évidemment servir à élucider la nature de l'espace et à résoudre les prétendues difficultés ou contradictions que renferme son idée.

Nous ajouterons que ces difficultés et ces contradictions ne nous paraissent pas aussi redoutables qu'à notre auteur : il nous pardonnera de trouver ses antinomies moins inquiétantes et moins dramatiques que celles de Kant. A vrai dire, et de la manière dont il les présente, ce ne sont même pas des contradictions formelles, mais de simples oppositions de points de vue compatibles avec la logique la plus sévère; et par conséquent, elles ne nécessitent et ne justifient nullement une hypothèse aussi risquée que celle d'une matière géométrique. Par exemple, l'antinomie du point, ou du continu, ou de la divisibilité à l'infini, se réduit, d'après les propres termes de l'auteur, à ceci : « Les parties de l'espace sont intuitivement distinctes, quoique conceptuellement indiscernables. » Il n'y aurait là de contradiction formelle que pour ceux qui, avec Leibnitz, voudraient identifier la sensibilité à l'entendement, et réduire les différences intuitives à des différences intelligibles; mais si Kant a justement objecté cette contradiction à Leibnitz, c'est qu'il la résolvait sans peine par son système, en rejetant le principe des indiscernables, et sa solution nous paraît satisfaisante [1].

Quant au cercle inévitable que forment les définitions géométriques, il n'est pas un vice spécial de la Géométrie ni une tare inhérente à l'espace; c'est le sort de toutes les définitions et de toutes les démonstrations logiques, dès qu'on exige, comme Pascal, qu'on puisse tout définir et tout démontrer. Enfin, de ce que la relativité de l'espace entraîne la régression à l'infini, à moins qu'on n'admette des termes absolus qui mettent fin à cette régression, mais qui détruisent la relativité essentielle de l'espace, on ne doit pas conclure que la notion d'espace implique une contradiction formelle, mais simplement que c'est une *idée* qu'il faut se garder de réaliser : c'est un ensemble de pures relations, vides de tout contenu; on ne

1. *Critique de la Raison pure*, Amphibolie des concepts de réflexion.

peut donc sans contradiction la supposer réalisée dans l'absolu. En un mot, de la relativité de l'espace il faut simplement conclure son idéalité; les antinomies de M. Russell nous amènent donc à la même conclusion que les antinomies kantiennes, et sont susceptibles de la même solution.

Mais ce ne sont là que des conséquences contingentes et lointaines de la théorie de l'auteur; aussi ne les avance-t-il qu'avec de prudentes réserves (§ 179). Il convient d'examiner la thèse capitale de l'ouvrage, qui peut se résumer en ces deux propositions : « Les axiomes communs aux Géométries euclidienne et non-euclidiennes sont *a priori*; les axiomes propres à la Géométrie euclidienne sont empiriques. » La première proposition nous paraît démontrée d'une manière péremptoire ; mais la seconde ne nous semble pas suffisamment établie, et nous conservons quelque doute sur sa validité. En tout cas, l'auteur n'en a pas donné de démonstration en règle; c'est donc au moins une lacune qu'il nous permettra de lui signaler. Les objections que nous allons lui présenter ont pour but, bien moins de combattre une thèse qu'il a certainement de bonnes raisons pour soutenir, que de l'inviter à la confirmer par des arguments positifs ; nous serions heureux de lui fournir ainsi l'occasion de compléter son beau et instructif travail.

Il pourrait sans doute nous répondre par une sorte d'argument négatif, en alléguant que les axiomes communs sont les seuls dont on puisse justifier la valeur par une déduction *a priori*; mais ce n'est évidemment pas là une raison suffisante pour déclarer les autres empiriques. Pour prouver que les axiomes propres sont vraiment dus à l'expérience, il faudrait montrer qu'ils peuvent être vérifiés par l'expérience, et cela, en invoquant seulement les axiomes *a priori*, puisque ceux-ci suffisent à fonder la possibilité de l'expérience et de la mesure. Or nous serions curieux de savoir quelle expérience on pourrait inventer pour vérifier les axiomes dits empiriques. Essaiera-t-on, comme on l'a proposé, de mesurer les angles d'un triangle rectiligne, pour voir si leur somme est bien égale à deux angles droits? Mais en général (surtout dans les triangles astronomiques), les trois sommets ne sont pas accessibles, de sorte qu'on ne pourra pas mesurer directement les trois angles; et si l'on évalue l'un d'eux au moyen des autres, on postulera précisément la proposition à vérifier. Et puis, comment s'assurera-t-on que les

côtés du triangle sont bien droits? Par la définition de la ligne droite, en vertu de laquelle il ne peut en passer qu'une par deux points donnés [1]. Mais c'est là un axiome qui, en tant qu'*a priori*, comporte des exceptions (dans l'espace sphérique de Riemann, et encore plus dans l'espace elliptique de Klein), et qui, en tant que valable sans exception, est empirique selon notre auteur. Il semble donc que la vérification expérimentale des axiomes euclidiens tourne fatalement dans un cercle vicieux.

L'auteur indique, il est vrai, dans une note (p. 6), que la preuve empirique des axiomes euclidiens est constituée par le corps entier de la science physique, parce que toutes les lois physiques seraient profondément troublées si notre espace n'était pas (au moins sensiblement) euclidien. Mais n'y a-t-il pas là une pétition de principe? M. Russell a fort bien montré lui-même que la Physique repose tout entière sur la Géométrie, et ne peut par suite servir à vérifier les axiomes géométriques (§§ 71, 73). Nos lois physiques sont donc essentiellement relatives à la Géométrie que nous avons adoptée. Elles sont vraies dans l'hypothèse d'un espace euclidien ; cela ne prouve absolument rien en faveur de cette hypothèse, car si l'on admettait une autre forme de l'espace, elles seraient remplacées par d'autres lois également vraies, c'est-à-dire conformes à l'expérience. Selon la remarque si ingénieuse de M. Poincaré, si nous venions à constater l'inexactitude d'une de nos lois physiques, nous songerions bien plutôt à corriger cette loi qu'à bouleverser toute la Géométrie[2]. On ne peut donc pas dire que l'accord des lois physiques avec l'expérience constitue une vérification empirique des axiomes géométriques.

Au surplus, M. Klein déclare textuellement que « toutes les formes d'espace *topologiquement* différentes sont également compatibles avec notre expérience [3] ». En effet, la presque totalité de l'univers ne nous

1. Pour s'assurer de la rectitude d'une ligne matérielle (ayant pour support un corps solide indéformable), il suffit de la faire tourner autour de deux de ses points, et de voir si ses autres points restent immobiles. Mais ce moyen ne peut s'appliquer aux rayons lumineux, qui constituent les côtés des triangles astronomiques : car, si l'on suppose l'espace *réfringent*, un rayon lumineux, tout courbe qu'il est, pourrait tourner autour de deux points sans cesser d'occuper la même position (de suivre la même trajectoire). Peut-être n'en serait-il plus de même avec la lumière polarisée.

2. Poincaré, les Géométries non-euclidiennes, ap. *Revue générale des sciences*, 2e année, n° 23 (15 déc. 1891), cité ap. *Revue de Métaphysique*, t. I, p. 74. Cf. G. Milhaud, *le Rationnel*, p. 71-72.

3. *Zur ersten Verteilung des Lobatschewsky-Preises*, p. 20. (Rapport sur le 3e vol. de la *Théorie des groupes de transformations* de Sophus Lie.)

est connue que par la vue ou par perspective, c'est-à-dire par ses propriétés projectives; par suite, elle peut être construite indifféremment dans l'une ou l'autre des Géométries métriques projectivement équivalentes. M. Calinon [1] avait déjà exprimé une idée analogue, en remarquant que nous ne connaissons des rayons lumineux émis par les astres que leur tangente au point où ils frappent notre œil, et que nous pouvons dès lors leur attribuer une forme quelconque, pourvu que les rayons issus d'un même astre ne cessent de concourir en un point. De toutes ces considérations il résulte que l'expérience ne nous permet pas de décider entre les Géométries euclidienne et non-euclidiennes, qui correspondent à la même Géométrie projective, et qui se prêtent également bien à l'interprétation des *vues perspectives* que nous offre l'univers.

Il est donc permis de se demander si les axiomes euclidiens, prétendus empiriques, ne pourraient pas se démontrer comme les axiomes *a priori*. Or, M. Russell a deux manières d'établir l'apriorité d'un axiome : d'une part, en le déduisant des propriétés essentielles d'une forme d'extériorité en général; d'autre part, en montrant qu'il est une condition nécessaire de la possibilité de la mesure. La question qui se pose est celle-ci : Ne pourrait-on pas prouver l'apriorité des axiomes euclidiens par l'une ou l'autre de ces méthodes?

On voit tout de suite qu'il faut renoncer à la seconde méthode; car l'auteur a montré que les axiomes communs sont les conditions nécessaires *et suffisantes* de la possibilité de la mesure. En effet, l'*axiome de libre mobilité* permet de déplacer une figure quelconque pour l'amener à coïncider avec une autre, et constater ainsi leur égalité; autrement dit, il fournit le critérium d'égalité indispensable à toute mesure. Les autres axiomes ont pour but de définir la grandeur spatiale fondamentale (longueur ou distance), et de rendre toutes les autres mesurables par celle-là. Il semble donc qu'ils suffisent à assurer la possibilité de la mesure dans tout espace qui les vérifie (c'est-à-dire dans tout espace de courbure constante); et que, par suite, les propriétés qui caractérisent l'espace euclidien (de courbure nulle) ne soient pas des conditions nécessaires de la possibilité de la mesure.

1. *L'indétermination géométrique de l'univers*, ap. *Revue philosophique*, déc. 1893 Cf. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*, ch. III.

Reste la première méthode, qui est peut-être moins précise et moins décisive que la seconde, mais qui pourtant est la seule qu'on puisse employer dans la Géométrie projective, où il n'est pas question de mesure ; elle consiste à déterminer quels sont les caractères essentiels de la forme d'extériorité, qui est une condition nécessaire de toute expérience possible. On voit que le principe de cette déduction est plus général et plus vague que dans la seconde méthode : il ne s'agit plus d'assurer la possibilité de la mesure, mais la possibilité de l'expérience en général. Or le caractère essentiel d'une forme d'extériorité quelconque est, selon notre auteur, l'*homogénéité*. Seulement, il faut s'entendre sur le sens du mot *homogénéité*, car il en a plusieurs. Au sens où l'entendait Delbœuf, il désigne l'indépendance de la grandeur et de la forme; en d'autres termes, la possibilité des figures semblables, qui équivaut, comme on sait, au postulatum d'Euclide. M. Russell entend le même mot dans un sens plus restreint : il l'applique à l'indépendance de la grandeur (et de la forme) par rapport à la position, que Delbœuf appelait *isogénéité*; or cette propriété équivaut à l'axiome de libre mobilité, c'est-à-dire à la possibilité de déplacer les figures sans déformation ni variation de grandeur. M. Russell a sans doute distingué nettement ces deux sens (§ 98, note 2); mais il aurait bien dû, en outre, dire pour quelles raisons il préférait le second. Ce n'est pas là une simple question de mots : car il s'agit de savoir si l'on peut affirmer *a priori* l'homogénéité de l'espace dans l'un ou dans l'autre sens. En adoptant la terminologie de Delbœuf, qui nous paraît fort commode et exclut toute équivoque, on peut formuler la question comme suit : Pourquoi la propriété nécessaire d'une forme d'extériorité est-elle seulement l'isogénéité, plutôt que l'homogénéité?

Cette question est d'autant mieux justifiée, que la plupart des arguments invoqués par l'auteur en faveur de l'isogénéité de l'espace seraient aussi valables pour l'homogénéité. Quels sont en effet, selon lui, les caractères essentiels de l'espace en général? C'est la relativité, l'indifférence et la passivité à l'égard des figures ou des corps. Or ces trois caractères semblent bien impliquer l'homogénéité au même titre que l'isogénéité. Pourrait-on dire que l'espace est une forme pure et vide, indifférente à son contenu, si l'on ne pouvait y construire deux figures semblables, de grandeurs différentes, de telle sorte que la grandeur d'une figure fût rigoureusement déterminée par sa forme? Et pourrait-on soutenir qu'il est le

réceptacle amorphe et passif de toutes les figures possibles, si l'on ne pouvait y construire une même figure à diverses échelles, ni la majorer sans la déformer, comme si l'espace réagissait sur elle à la manière d'une forme rigide? Enfin, si l'isogénéité découle de la relativité de la position, l'homogénéité ne dérive pas moins nécessairement de la relativité de la grandeur. Il est vrai que M. Russell insiste surtout sur la relativité des positions; mais, s'il paraît oublier parfois la relativité des grandeurs, et s'il néglige ici d'en tirer les conséquences évidentes, il n'est nullement disposé à la nier, comme on le verra plus loin. Or, dire que les grandeurs spatiales sont relatives les unes aux autres, c'est dire qu'une figure géométrique est définie uniquement par les rapports qui existent entre ses diverses parties. Si donc on change la grandeur de ces parties, en laissant leurs rapports constants, la figure ne peut pas cesser d'exister; en d'autres termes, on doit obtenir une figure tout aussi possible que la première, et dans le même espace[1]. Autrement, il faudrait tenir compte, non plus seulement des rapports intrinsèques des diverses parties de la figure, mais du rapport des dimensions de la figure aux dimensions de l'espace, ce qui est évidemment contraire à la relativité essentielle qu'on attribue à celui-ci.

Nous venons de parler des *dimensions* de l'espace; on sait en effet que tout espace non-euclidien est caractérisé par une *constante spatiale* (positive ou négative) qui mesure sa courbure. Comme M. Russell le reconnaît en propres termes, « en Métagéométrie nous avons (ce que nous n'avons pas en Euclide) un étalon de comparaison enveloppé dans la nature de notre espace considéré comme un tout » (§ 99, p. 111). Mais il croit lever cette difficulté en montrant que l'existence de cette constante spatiale n'entraîne pas la réalisation (*réification*) de l'espace, et que « la relativité de la position est compatible avec la grandeur absolue, au seul sens où elle est requise par les espaces non-euclidiens » (p. 112). Sans doute, si l'on ne considère que la relativité de la position; mais si l'on considère la relativité de la grandeur, il est difficile de soutenir qu'elle soit compatible avec l'existence, admise par M. Russell, d'une grandeur absolue au sein de l'espace non-euclidien.

1. Cette possibilité de construire une même figure à diverses échelles est le fondement de l'*homogénéité* des équations de la Géométrie analytique, par laquelle Legendre croyait pouvoir démontrer le postulatum d'Euclide (*Eléments de Géométrie*, 14e éd., Note II). C'est encore une raison pour appeler *homogénéité* la propriété géométrique que traduit le principe d'homogénéité algébrique.

C'est là une question que nous avons déjà discutée ici avec M. Lechalas[1]; mais on nous permettra d'y revenir, car les arguments de M. Russell sont, en un sens, tout opposés à ceux de M. Lechalas. Celui-ci croyait sauver la relativité de l'espace en faisant remarquer que le paramètre (ou constante spatiale) « est lui-même une grandeur spatiale à laquelle tout est rapporté[2] ». M. Russell soutient, au contraire, que la constante spatiale n'est pas une grandeur : « elle est l'unité ultime, le terme fixe de toute comparaison quantitative » (§ 79, p. 84). Si l'on majore la constante spatiale et toutes les dimensions de l'espace dans un rapport constant, rien n'y sera changé : les lignes y auront la même grandeur qu'auparavant, puisqu'elles sont mesurées par rapport à la constante ; la constante elle-même, n'ayant aucun étalon de comparaison extérieur, ne sera pas soumise au changement de grandeur : elle est « destituée de quantité » (p. 85). L'auteur en conclut qu'une majoration de tout l'espace est un non-sens; que les divers espaces non-euclidiens ne sont pas comparables, parce qu'ils ne peuvent coexister, et que partant leurs constantes, n'étant pas susceptibles de mesure, n'ont pas de grandeur à proprement parler (cf. § 99).

Cette conclusion est fondée sur toute une théorie de la grandeur, que nous ne pouvons discuter à présent, mais qui mériterait un examen approfondi. Il nous suffira, pour le moment, de constater qu'elle est contraire à d'autres assertions de l'auteur, et qu'elle implique en elle-même une contradiction. En effet, M. Russell soutient que « la grandeur n'est rien en dehors de la comparaison », ou encore « qu'elle n'est intelligible que comme résultat de la comparaison » (§ 81); mais ailleurs, il avoue que « les termes comparés doivent exister avant la comparaison » (§ 163, note 2), c'est-à-dire que la grandeur est antérieure à la comparaison et à la mesure; et il le faut bien, car autrement la mesure et la comparaison n'auraient plus de sens ni de fondement.

Il n'est donc pas exact de dire que la constante spatiale n'est pas une grandeur : comment n'en serait-elle pas une, puisque toutes les grandeurs de l'espace correspondant peuvent lui être rapportées? On ne peut mesurer une grandeur que par une grandeur de même espèce; or, si l'on peut mesurer toutes les grandeurs d'un espace

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. I, p. 302 : Note sur la géométrie non euclidienne et la relativité de l'espace.
2. *Revue de Métaphysique*, t. I, p. 199.

par rapport à la constante de cet espace, il faut évidemment que cette constante soit elle-même une grandeur, et une grandeur spatiale. De l'aveu même de l'auteur, un espace non-euclidien enveloppe l'existence d'une grandeur donnée et déterminée, qu'on ne peut faire varier à volonté, et qui constitue un étalon naturel de grandeur.

Notre objection est encore confirmée par ce fait que, dans un espace de Riemann (à courbure positive), il existe des couples de points tels qu'il y a une infinité de droites qui les joignent. C'est là une exception à l'axiome de la ligne droite; M. Russell essaie de la justifier par des raisons assez spécieuses, et de la concilier avec cet axiome *a priori* en formulant celui-ci de la manière suivante : « Deux points déterminent *en général* une droite unique » (§ 169). Nous n'arguerons pas du caractère vague et imparfait que cette formule singulière donne à un axiome qui devrait être universel et nécessaire, en tant qu'*a priori*, et qui ne saurait comporter des exceptions, comme une simple règle de grammaire. Assurément, il n'y a aucune contradiction à admettre qu'entre deux points il y ait plusieurs lignes droites, et même une infinité, attendu que toutes ces lignes sont égales[1]; et rien n'empêche de concevoir que la distance des deux points, tout en étant par essence une grandeur unique, soit représentée par une pluralité de figures distinctes de position. Mais ce qui nous paraît choquant pour la raison, c'est que, dans un espace sphérique, certains couples de points jouissent d'une propriété exceptionnelle et occupent une position privilégiée, car cela constitue une infraction à l'homogénéité et à la relativité essentielles de l'espace. Deux lignes droites, dans un plan de Riemann, se coupent en deux points que l'on qualifie d' « antipodes ». Or « ces points ont à l'égard du reste de l'espace une relation que le mouvement n'altère pas, à savoir que leur distance est la moitié de la circonférence de l'univers ». C'est que, comme le reconnaît l'auteur, un tel espace *est fini*, et par suite *a une grandeur absolue*, de sorte qu'un couple de points peut avoir une relation de *grandeur* avec le reste de l'espace[2] (§ 170). Est-ce que toutes ces propriétés ne sont pas incompatibles avec la relativité *universelle* de la grandeur et de la position? Quand M. Russell, discutant les résultats mathématiques des travaux

1. Cf. *Revue de Métaphysique*, t. V, p. 98.
2. Plus précisément : avec « une distance donnée dans la nature de l'espace en question » (§ 171).

de Sophus Lie, examine l'hypothèse où l'axiome de libre mobilité vaudrait pour un point situé *en général*, mais non pour les points d'une certaine ligne, il déclare qu'une telle exception, acceptable au point de vue mathématique et logique, est « philosophiquement impossible et inconcevable », et qu' « elle ne peut pas être admise un instant en philosophie, parce qu'elle détruit l'homogénéité de l'espace » (§ 45). Ne pourrait-on pas en dire autant de l'exception analogue que comporte, selon lui, l'axiome *a priori* de la ligne droite ?

Ce que nous venons de dire de l'espace sphérique vaudrait également pour l'espace de Lobatchevski, bien que l'axiome de la ligne droite n'y souffre aucune exception. En effet, s'il n'y a plus dans cet espace de points antipodes, il n'en est pas moins vrai qu'il a une courbure négative (non nulle), et par conséquent, tout infini qu'il est, il enveloppe cependant un étalon de grandeur et possède encore une grandeur absolue. Nous croyons donc que les espaces non-euclidiens ne vérifient pas l'axiome fondamental de la relativité de l'espace. En d'autres termes, si l'on tirait toutes les conséquences de ce principe, on en pourrait déduire les deux axiomes qui caractérisent l'espace euclidien : 1° le postulatum d'Euclide, qui équivaut à la possibilité des figures semblables; 2° l'axiome de l'*unicité* de la ligne droite, sans aucune exception.

Reste, il est vrai, l'axiome des trois dimensions, que M. Russell déclare empirique, tandis que l'axiome des dimensions (en général) est *a priori*. Sur ce point, nous lui donnerons volontiers gain de cause, car il nous semble impossible de *déduire* sans cercle vicieux le nombre des dimensions de notre espace : ce nombre est manifestement une donnée de fait dont il est vain de chercher une démonstration ou une explication rationnelle. Est-ce à dire pour cela que cette donnée soit empirique? Cela dépend du sens qu'on attribue au mot *empirique*. Nous accordons que c'est une donnée de l'intuition sensible, sans fondement intellectuel; mais il reste à savoir si elle procède de l'intuition pure ou de l'intuition empirique. Or, si elle procédait de l'intuition empirique, c'est-à-dire de la sensation, on ne voit pas pourquoi nous ne pourrions pas, d'un jour à l'autre, découvrir à l'espace une quatrième dimension ; et il serait étonnant que, depuis tant de siècles, les hommes ne l'aient pas aperçue, surtout ceux qui, enfermés entre six parois, auraient tant d'intérêt à la trouver pour s'évader de leur prison. La quatrième dimen-

sion serait dans ce cas une *terra incognita* qui attend encore son Christophe Colomb. Or, cette hypothèse implique que les dimensions de l'espace seraient des objets d'expérience sensible, ce qui est manifestement absurde. Elle repose, au fond, sur cette conception naïve, que l'espace est une propriété des objets eux-mêmes, une sorte de réalité extérieure à l'esprit et existant par soi, ce qu'aucun philosophe ne soutient plus à présent, et ce qu'en tout cas M. Russell est loin d'admettre.

D'autre part, lors même que l'expérience ne nous eût jamais offert l'occasion de percevoir la quatrième dimension, ni fourni de quoi la remplir [1], qu'est-ce qui nous empêcherait de l'imaginer? Inutile pour l'expérience et la vie pratique, elle n'en serait pas moins précieuse aux géomètres, qui y trouveraient la solution de certaines difficultés [2], et aux analystes, qui y construiraient une figuration appropriée des fonctions de variables complexes. Or, quand on essaie de l'imaginer, on se heurte, non seulement à des difficultés analogues à celles que les personnes peu exercées à la Géométrie dans l'espace éprouvent à se figurer la troisième dimension, mais à une impossibilité absolue, qu'aucun exercice ne peut lever ni même atténuer. Qu'est-ce à dire, sinon que cette impossibilité ne vient nullement des choses, mais de notre nature mentale elle-même? C'est notre imagination bornée qui limite à trois le nombre des dimensions de l'espace. Il y a là une sorte de nécessité inhérente à notre constitution psychique, et qui s'impose, non à notre intelligence, mais seulement à notre sensibilité. L'axiome des trois dimensions est donc bien une vérité de fait, mais c'est néanmoins une vérité nécessaire et *a priori*, pour nous du moins, hommes, en tant qu'êtres sensibles. Ainsi la seule manière d'expliquer cette nécessité irrationnelle et subjective est d'admettre que l'espace est une forme *a priori* de notre sensibilité.

Pour résumer nos conclusions d'une manière exacte et complète, il faut dire que l'espace est à la fois une forme de l'entendement et une forme de la sensibilité. Tous les axiomes géométriques sont nécessaires et *a priori* : les uns, d'une nécessité rationnelle, parce

1. Ce qui n'est même pas vrai, à la rigueur : car le temps constitue une quatrième dimension de l'univers, et nul ne contestera qu'il serait plus commode de se le représenter sous forme d'étendue simultanée que sous forme de succession.

2. Par exemple, l'impossibilité de faire coïncider deux solides symétriques. Cf. Lechalas, *Étude sur l'espace et le temps*, p. 40 sqq.

qu'ils expriment les caractères essentiels de toute forme d'extériorité; les autres (à tout le moins, le nombre des dimensions de l'espace) en vertu de notre constitution sensible. En d'autres termes, toutes les propriétés de l'espace peuvent être connues *a priori* avec certitude, soit qu'elles découlent des conditions nécessaires de toute expérience possible, soit qu'elles résultent d'une condition de fait imposée à notre sensibilité.

Même en admettant que les axiomes euclidiens n'aient pas la même valeur rationnelle que les axiomes communs, on pourrait encore soutenir qu'ils ne sont pas empiriques. Comme l'auteur le dit fort bien en discutant l'empirisme d'Helmholtz (§ 68), il ne suffit pas, pour réfuter le criticisme, de prouver que les espaces non-euclidiens sont logiquement possibles (que la Géométrie non-euclidienne n'est pas contradictoire); il faudrait établir que nous pouvons en avoir l'intuition. Tant qu'on ne leur aura pas fait *voir* un tel espace, les criticistes auront le droit de dire que les axiomes euclidiens sont connus *a priori*, bien qu'ils ne procèdent pas d'une nécessité intellectuelle. La force et l'originalité du système de Kant consistent justement à admettre, en dehors de l'*a priori* rationnel, seul reconnu jusqu'à lui, un *a priori* intuitif et sensible, pour fonder les jugements synthétiques de la Mathématique pure.

En somme, M. Russell a établi, d'une manière péremptoire et définitive, croyons-nous, que la Métagéométrie n'a nullement ruiné la thèse essentielle du criticisme, et qu'elle l'a bien plutôt renforcée, quoi qu'en aient pensé les métagéomètres, par ignorance de la philosophie, et les métaphysiciens, par ignorance des mathématiques. En contribuant à réconcilier les deux camps, qui n'étaient séparés que par des malentendus, il a rendu un grand service aux uns et aux autres. Grâce à sa double compétence et à son égale supériorité dans les deux domaines, il a su, d'une part, porter un esprit pénétrant et critique dans l'étude de la Métagéométrie, et démêler dans ces recherches un peu incohérentes les idées justes et fécondes; d'autre part, il a reconquis à la Philosophie une province traditionnelle, qu'elle avait longtemps négligée et qu'elle laissait tomber en déshérence. Les philosophes se désintéressent de plus en plus de la Géométrie, qui était pourtant l'étude de prédilection des grands métaphysiciens des siècles précédents, et qui est restée « la forteresse inexpugnable des idéalistes » (§ 1). Il est grand temps que la Philosophie se remette au courant des transformations de la Science,

surtout après un siècle où celle-ci a marché à pas de géant, et alors qu'elle fournit à la Théorie de la connaissance une matière inépuisable et sans cesse renouvelée. L'exemple de M. Russell prouve d'une manière éclatante combien est fructueuse l'union de la Philosophie et de la Science dans un même esprit, et que les progrès de la Philosophie sont solidaires de ceux des sciences, car le développement perpétuel des connaissances positives entraîne nécessairement la réforme de nos idées et de nos principes, et toute découverte scientifique contribue à modifier notre conception de la nature ou à nous révéler la puissance et les ressources de l'esprit. Aussi son livre n'est-il pas de ces constructions brillantes, mais éphémères, qui ne prouvent trop souvent que le talent de leurs auteurs; c'est un ouvrage solide et durable, d'une valeur objective et didactique, qui restera acquis à la Philosophie et qui lui fera honneur, car il montre qu'elle aussi pourrait mériter le beau titre que Thucydide décernait à l'histoire : Κτῆμα εἰς ἀεί.

LOUIS COUTURAT.

QUESTIONS PRATIQUES

DE M. BRUNETIÈRE ET DE L'INDIVIDUALISME

A PROPOS DE L'ARTICLE « APRÈS LE PROCÈS »

Le critique littéraire de la *Revue des Deux Mondes* se plaît de plus en plus à faire des excursions, on pourrait dire des incursions dans le domaine des questions sociales. Nous avons eu l'occasion de soumettre à la critique philosophique les idées qu'il avait exposées dans son article : *Après une visite au Vatican* [1]. Son nouvel article : *Après le Procès* relève encore de notre juridiction. Nous voulons examiner dans ses principes l'une des questions qu'il agite, la question de l'individualisme; mais chemin faisant, nous nous appliquerons à considérer quelques traits de l'esprit de cet écrivain, ce que nous avions évité de faire la première fois pour ne pas détourner notre attention de l'important sujet qu'il nous avait proposé.

Les encouragements ne nous manquent pas pour ce petit travail. D'abord nous savons que notre peine n'est pas perdue. M. Brunetière nous a fait l'honneur de nous lire, et il a profité de sa lecture. Qu'il nous a lu, c'est lui-même qui l'a appris au public [2]; et qu'il y a trouvé son profit, c'est ce que le lecteur est à même de juger. M. Brunetière, pour justifier la faillite de la science, s'en souvient-on encore, avait allégué les lacunes de l'orientalisme, les incertitudes de l'exégèse, l'insuffisance philosophique de l'histoire; nous lui avions répondu que ces études auxquelles il lui plaisait de donner le nom de sciences philologiques ou historiques n'avaient jamais fait partie de la science, et qu'on ne devait y voir qu'une matière d'éru-

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1895.
2. Dans une note de la brochure qui reproduit son article de la *Revue*.

dition, impropre à résoudre des questions doctrinales. Et nous insinuions doucement que c'est à l'Académie seulement et par politesse qu'un érudit s'appelle un savant. M. Brunetière a retenu cette objection, et aujourd'hui il la retourne ingénieusement contre « les intellectuels » qui se piquent d'user de méthodes scientifiques. Il le fait, il est vrai, sur un ton d'autorité et dans un langage superbe auxquels nous ne saurions nous élever : « Osons en effet et une bonne fois le dire : que la linguistique, la philologie, la paléographie, la métrique, l'exégèse, l'anthropologie, l'ethnographie ne sont pas des sciences ». Et il répète « qu'un paléographe ou un philologue sont des érudits, mais ne sont pas des savants » [1]. Il n'est donc pas inutile d'avertir M. Brunetière et de troubler un instant la confiance qu'il met en lui-même.

Mais il y a d'autres raisons qui justifient mieux l'utilité de notre critique. M. Brunetière se propose maintenant de diriger l'opinion. Il néglige les livres pour s'occuper de la vie publique. Dans sa Revue, il traite les questions d'actualité. Au moment des élections, il prend la plume des mains du chroniqueur ordinaire et rédige lui-même le bulletin politique [2]. Il ne se contente pas de parler du haut de cette tribune aux *Deux Mondes* ; il va en personne dans le Nouveau représenter l'esprit français. Il porte partout la bonne parole en province. Il décide publiquement sur toutes les questions qui « intéressent la morale humaine, la vie des nations et les intérêts de la société » [3]. Quelle autorité a-t-il pour le faire? Il n'a plus aujourd'hui, on vient de le voir, la prétention d'être un savant. Il ne veut pas davantage du nom de philosophe, qui sent toujours un peu le fagot [4]. Il reste donc qu'il soit simplement « un intellectuel ». A qui s'applique ce jugement bien frappé : « C'est ainsi qu'un intellectuel intervient souverainement dans les questions qu'il ignore, et n'étant pas gêné, mais au contraire aidé par son ignorance même, les tranche » ? M. Brunetière l'écrivait hier même en parlant de M. Zola [5]. Mais le mot convient à beaucoup d'autres. C'est une grande misère de ce moment du siècle que nous n'ayons pour guides spirituels que

1. Après le Procès, *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1898.
2. *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1898.
3. *Ibid.*
4. « Il nous est difficile de concevoir, pour notre part, ce que c'est que la philosophie en dehors et comme séparée de la science ou de la religion. » (*La Renaissance de l'Idéalisme*, p. 32.)
5. *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1898.

des journalistes, des conférenciers, des hommes de théâtre. Si le pays conservateur a besoin d'un docteur en sciences sociales, il se confie à M. Édouard Drumont. S'il a besoin d'un homme de raison qui lui fasse prendre quelques grains de bon sens comme antidote contre tant de paradoxes, M. Sarcey rédige l'ordonnance. S'il a besoin d'un directeur de conscience, M. Jules Lemaître fait l'affaire. Personne peut-être n'a plus de goût que moi pour le charmant esprit de M. Lemaître. Je suis touché de sa bonne volonté, de son zèle social qui a quelque chose de candide. Enfin je vois bien que son sens modéré et fin le guide heureusement au milieu des difficultés de ce temps. Mais n'est-il pas bien pressé de trancher, comme dit M. Brunetière, tant de questions embarrassantes, questions religieuses, questions coloniales, questions d'enseignement? Et tout le monde ne voit-il pas qu'il improvise à mesure les opinions qu'il nous invite à répandre? L'autre jour il confessait avec componction le dénûment de son esprit : il ne sait plus lire le grec, il ne lit pas l'anglais, il épelle l'allemand, il ne lit pas quatre ouvrages de latin par an; il ne sait rien que tenir une plume. Et il s'en prenait aux lettres classiques de cette misère, sans songer à un Sainte-Beuve que le culte assidu de Théocrite et de Virgile n'avait pas empêché d'épuiser le suc de la poésie anglaise, et à tant d'autres écrivains du même temps, un Villemain, un Saint-Marc-Girardin, également versés dans la littérature ancienne et dans les littératures étrangères. Est-ce donc la faute des lettres classiques si M. Lemaître s'est toujours abandonné à la facilité de son talent? Est-ce leur faute si, à l'École, l'étudiant ne leur demandait d'inspiration que pour écrire des pochades indécentes que l'académicien devait porter plus tard sur une grande scène de Paris? Est-ce leur faute si le professeur les négligeait pour lire à ses élèves les romans du jour, particulièrement ceux de M. Zola [1]? Est-ce leur faute si le critique, pendant les années les plus fécondes de la vie, les a oubliées pour consacrer régulièrement les heures du soir à suivre sur les bancs de tous les théâtres de la capitale, petits ou grands, les productions de l'industrie théâtrale, et les heures de la matinée à les commenter studieusement? Sans doute il était dès le début et il est resté jusqu'à la fin infiniment supérieur à cette humble besogne. Mais quand donc aurait-il eu le temps de faire provision de ce savoir nécessaire pour

1. D'après le témoignage de M. Hugues Le Roux.

parler avec compétence des choses si compliquées de la vie sociale?

M. Brunetière, du moins, est un homme d'études. Il a une immense lecture, une érudition exacte, le sentiment et le goût des vérités morales, de certaines vérités morales du moins [1], une faculté infatigable (mais un peu fatigante) de dialecticien, plus de logique, pourrait-on dire, que de raison. Il soutient ainsi le poids de la critique littéraire élargie, comme elle l'est maintenant — en grande partie par son effort, — et transformée en une histoire des idées. Mais quand il s'agit des idées contemporaines que le temps n'a pas débrouillées et qui se heurtent confusément, il lui faudrait pour s'y reconnaître et nous servir de guide une forte culture philosophique; et cette culture lui manque, comme elle manque en France à la plupart des lettrés et des savants, étant abandonnée aux spécialistes de la philosophie [2]. Certes M. Brunetière ouvre sans cesse les livres des philosophes et des savants. Il les cite même et les commente avec une témérité qui fait trembler. Ainsi il s'avise d'expliquer — en passant et sans nulle nécessité — le mot connu de Newton : *Hypotheses non fingo*. Et il le fait, comme on peut le croire, d'une manière plaisante [3]. Ou bien il touche à Kant, peu accessible aux profanes, et pour justifier son dire, il cite deux textes obscurs, ce qui prouve bien qu'il le lit, mais non pas qu'il l'entende [4]. Malgré sa bonne volonté et ses efforts, deux causes tendent à dessécher en lui la source de la pensée : d'abord une sorte de scolastique verbale dont il abuse de plus en plus; et puis, l'atten-

1. De celles qui se rapportent à la vie sociale, plutôt peut-être que de celles qui intéressent la conscience.

2. C'est la supériorité d'un Renan et d'un Taine de l'avoir reçue de bonne heure, et de s'en être trouvés tout armés pour leurs travaux de critique et d'histoire.

3. D'après M. Brunetière, Newton en disant qu'il ne faisait pas d'hypothèses, a voulu dire qu'il faisait des hypothèses dont les conséquences sont démontrables, car il « ne pouvait pas *prouver* l'attraction ». (*La Renaissance de l'Idéalisme*, p. 24.) On peut rassurer M. Brunetière sur ce point. Newton a véritablement *prouvé* l'attraction. On se rappelle comment, après un premier insuccès, il reçut de l'Académie des Sciences de Paris la mesure nouvelle du méridien terrestre, qui devait lui permettre de reprendre et d'achever la démonstration espérée; son émotion fut si grande qu'il dut charger un ami de faire les calculs à sa place. (Sur cette démonstration de la loi de la gravitation, voir Stuart Mill, *Système de Logique*, livre III, chap. XIV, § 4.)

4. Et en effet il ne l'entend pas bien. Il est possible de le montrer brièvement. M. Brunetière prétend conclure du rapprochement des deux textes qu'il cite, que Kant « a ruiné les autres formes de la certitude au profit de la certitude morale, et qu'à cet égard son dessein total n'est pas sans quelque analogie avec celui de l'auteur des *Pensées* ». (*L'Art et la Morale*, p. 90.) Or : 1° le rapprochement des deux textes est inutile, parce que le deuxième énonce l'idée qui est dans le premier (à savoir que les principes de la raison pure n'ont pas de réalité

tion à considérer les conséquences pratiques plutôt que la vérité des opinions. Aussi paraît-il toujours un peu étranger dans le monde des idées. Il croit volontiers faire des découvertes [1], et il a en effet des inventions bizarres, dont il se fait honneur et qui seraient propres à discréditer un écrivain s'il y avait un public de bons juges. Faut-il en rappeler quelques-unes? Par exemple, il a démontré que le XVIIe siècle, qui a vu fleurir le Cartésianisme, qui l'a vu se répandre avec des centaines de disciples en France, en Hollande, en Allemagne, en Suède, dans tous les rangs de la société et dans toutes les conditions, parmi les mathématiciens, les physiciens, les médecins, les théologiens, les philosophes, les lettrés, à Port-Royal, à la Cour, dans l'Eglise, qui a discuté, condamné, exalté, adoré Descartes, « ce mortel dont on eût fait un Dieu chez les païens », le XVIIe siècle n'est pas le siècle cartésien, mais si bien le XVIIIe, qui, en effet, a remplacé la physique de Descartes par celle de Newton, et sa philosophie par celle de Locke. Il a découvert encore la moralité du Darwinisme. Tout le monde, après Spencer, a opposé l'hypothèse de l'Evolution à l'hypothèse de la Création, comme une doctrine naturaliste à la doctrine théologique. M. Brunetière change tout

objective dans leur usage spéculatif), et la complète par une seconde idée (à savoir que ces principes en acquièrent une dans leur usage pratique), en sorte que le deuxième texte dispense du premier; 2° le premier texte contient une phrase qui affirme la certitude des mathématiques et qui contredit la conclusion que M. Brunetière en veut tirer; 3° d'une manière générale il est faux que Kant ait voulu ruiner aucune certitude. Au lieu de feuilleter l'une ou l'autre *Critique*, il vaudrait mieux lire les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, ouvrage par lequel commencent les débutants. M. Brunetière y pourra voir que Kant s'est proposé, tout au contraire, dans la *Critique de la Raison pure* : 1° de démontrer contre les sceptiques et de fonder dans la nature de l'esprit la certitude de la science (mathématique et physique); 2° de faire de la philosophie une science pareillement certaine et immuable. Il est donc faux encore qu'en cela il se rapproche de l'auteur des *Pensées*, qui n'estimait pas « que la philosophie vaille une heure de peine » et qui rêvait « d'une lettre sur la folie de la science humaine ». Quant à la certitude morale, Kant y a vu une croyance, une foi (*Glauben*), qu'il distingue du savoir (*Wissen*) et qu'il ne met ni au-dessus ni au-dessous de la certitude scientifique, mais dans un autre plan. D'ailleurs, cette foi qu'il appelle rationnelle pure pratique, n'a aucun rapport avec la foi des théologiens. Il est cruel de tant insister. Mais M. Brunetière avance ses erreurs avec un air de « satisfaction si orgueilleuse », comme il aime à le dire des autres, qu'on est forcé de les lui représenter comme elles sont.

1. S'il apprécie le livre de M. Bourgeois sur *la Solidarité*, il écrit : « M. Bourgeois n'oubliait qu'un point, qui est que nous-même, comme lui, et avant lui, nous avons cru à la possibilité de fonder une morale sur la base de la solidarité ». (*La moralité de la doctrine évolutive*, p. 69.) Et nous-même, qui avons rendu compte ici du livre de M. Bourgeois, nous avions pareillement oublié ce point, et nous nous en accusons. Ou plutôt, nous l'avions ignoré, et nous nous en accusons plus humblement encore.

cela. Il veut bien que les espèces vivantes ne soient pas sorties des mains de Dieu, mais soient nées de la terre et se soient transformées par la lente action des forces naturelles; mais c'est pour conclure que cette conception est « une théologie, comme disent les philosophes [1] ». Il veut que le genre humain ne soit qu'une espèce animale, avec la même origine et les mêmes destinées bornées que les plantes et les bêtes; mais c'est pour s'écrier « qu'il arrache à la science même de la nature l'aveu que l'homme est dans la nature comme un empire dans un empire [2] ». Il semble que le parti pris et l'aveuglement ne puissent aller plus loin. Et cependant il y a mieux encore. M. Brunetière pense que l'homme n'apporte en naissant aucunes semences de vertus et qu'il a le germe de tous les vices [3]. Il se plaît à dire que « nous avons tous dans notre sang et pour ainsi parler au plus profond de nos veines quelque chose de la brutalité, de la lubricité et de la férocité du gorille ou de l'orang-outang! » C'est là son pessimisme qu'il affirme avec une joie si âcre qu'on a toujours envie de lui crier : « Parlez pour vous, monsieur! Après tout, vous n'êtes pas dans la conscience des autres! » Mais pourquoi veut-il ainsi que *l'homme sorte de la bête*? C'est pour comprendre et justifier le *dogme de la chute*. Oui, le dogme du péché originel, « qui paraissait à Pascal un mystère le plus incompréhensible de tous et qui répugnait à la raison de nos pères, l'évolutionnisme, en notre temps, en a fait presque une réalité [4] »; « et la principale difficulté qui suspendît encore l'assentiment des incrédules ou de quelques croyants même, c'est vraiment Darwin et Hœckel qui l'ont levée [5] ». On en croit à peine ses yeux. J'avais déjà signalé ce que de pareilles imaginations ont de choquant pour l'esprit, je ne dis pas d'un catholique ou d'un protestant, mais d'un homme simplement religieux. En voyant M. Brunetière s'y enfoncer aussi obstinément, je me suis demandé à plusieurs reprises à quel mouvement secret de sa pensée il obéissait. Et je crois avoir trouvé, à la fin, cette difficile explication. M. Brunetière n'a pas le sentiment du péché. Le moi, chez lui, est si puissant qu'il lui interdit ces retours d'humilité et de honte qui nous font crier avec effroi : « *Miserere mei, Domine* ». Il ne sent pas que le péché est le mal intérieur de la

1. *La moralité de la doctrine évolutive*, p. 73.
2. *Id.*, p. 92.
3. *Id.*, p. 18.
4. *Id.*, p. 26.
5. *Id.*, p. 21.

volonté. Par suite, il le confond avec le mal naturel, avec la grossièreté des instincts, avec « la bestialité » de notre nature. Et si l'on conçoit cette bestialité comme originelle, il lui semble qu'elle « réalise » le péché originel. Est-il possible de lui dessiller les yeux? Il suffira peut-être de chercher pourquoi le péché originel paraissait à Pascal un mystère incompréhensible. Est-ce simplement, comme le croit M. Brunetière, parce qu'il ignorait qu'Adam était un gorille ou un orang-outang? Nullement, mais parce qu'il trouvait incompréhensible qu'*une créature de Dieu fût responsable devant Dieu d'un mal qu'elle n'a pas voulu.* Et plus on fera que ce mal soit héréditaire et fatal, plus il sera étranger à notre volonté, et plus il sera incompréhensible qu'il nous soit imputé comme un péché. La conscience témoigne qu'il est juste que chacun soit jugé sur ses fautes, et injuste qu'il soit condamné pour la faute d'autrui. Et il est incompréhensible que la justice divine soit le renversement de la nôtre. Dès que le sentiment moral est éveillé dans une âme d'homme, il proteste donc contre la supposition d'un péché involontaire et d'une condamnation imméritée. Et si le dogme du péché originel « choquait la raison de nos pères », après le commentaire de M. Brunetière appuyé sur Darwin et Hœckel, il scandalise la nôtre. Pour en finir avec ce sujet, il suffira de dire que le Darwinisme, qui est une théorie d'histoire naturelle se transforme, dès qu'on l'étend aux choses humaines, en une doctrine philosophique qui n'est rien moins que le matérialisme, le matérialisme d'Epicure « mis au courant de la science moderne ». C'est donc jouer de malheur que d'aller y chercher une morale et une théologie.

Mais l'évolutionnisme a fait à M. Brunetière bien d'autres et de plus méchants tours. Il lui avait jadis inspiré l'idée de transporter le Darwinisme dans la littérature; il lui avait persuadé qu'il pouvait être le continuateur de Taine, le Darwin de la critique. Se souvient-on du programme magnifique qu'il avait tracé dans le tome premier de *l'Évolution des genres*? Il devait traiter en quatre volumes les cinq questions suivantes : De l'existence des genres et de leur vie propre; — De la différenciation des genres par le passage de l'homogène à l'hétérogène; — De la stabilité des genres; — Des modificateurs des genres, qui sont l'Hérédité, la Race, le Milieu et l'Individualité; — De la transformation des genres par l'action de la concurrence vitale et de la sélection naturelle. Il avait même annoncé la publication prochaine de ces ouvrages qui devaient paraître le pre-

mier en décembre 1890, le deuxième en mai 1891, le troisième et le quatrième dans l'hiver de 1891 à 1892. Ces livres n'ont pas paru. Que s'est-il passé dans l'esprit de M. Brunetière? S'est-il aperçu qu'il n'y avait décidément qu'une bien faible ressemblance entre les espèces vivantes et les genres littéraires? que ceux-ci, n'étant qu'une certaine manière d'assembler nos idées, n'ont pas de « vie propre »? et que cependant, s'ils existent, en ce sens que les différentes espèces d'ouvrages littéraires répondent en effet aux différentes facultés de notre esprit et aux différents besoins du cœur, par cela même ils sont fixes et ne se transforment pas? Que si un genre s'épuise, ce n'est pas qu'il soit une victime de la concurrence vitale, mais simplement parce que « les sujets, comme dit Voltaire, ont des bornes bien plus resserrées qu'on ne pense », ou encore parce que les mœurs changent et veulent des plaisirs nouveaux? Et qu'il n'est pas besoin de recourir à la vertu occulte de l'évolution pour expliquer que les sentiments dont s'inspire l'orateur sacré pour déplorer les coups de la fortune ou le néant de la gloire humaine se retrouvent dans les chants du poète lyrique, étant humains et naturels au cœur? Bref, que tout ce transformisme, cet évolutionnisme n'était qu'une fantasmagorie, et que tout le système reposait sur un jeu de mots, en sorte que si l'usage, qui est l'arbitre du langage, avait voulu que la distinction des œuvres littéraires eût reçu le nom de catégories au lieu de celui de genres, l'auteur n'aurait pu même prononcer le nom de l'évolution et se serait trouvé sans raison d'être? Oui, je conjecture que M. Brunetière s'est aperçu qu'il s'était engagé dans une impasse; que le secours qu'il avait annoncé « qu'il empruntait de Darwin et de Hœckel », pour continuer Taine et achever l'évolution de la critique elle-même, lui a manqué, que leur science lui a crevé dans la main, et que c'est là véritablement la faillite de la science dont il a souffert. Ce n'est qu'une conjecture, mais qui ne manque pas de vraisemblance. Et le fait est que M. Brunetière brûle aujourd'hui ce qu'il avait adoré, et qu'après avoir cru faire de la critique « une science analogue à l'histoire naturelle [1] », il déclare « une bonne fois » que la critique et la philologie et toutes les études de ce genre ne sont pas des sciences, étant incapables « de *prévoir* et de *pouvoir* »; et il n'épargne pas même ses idoles; il « avoue que la *Descendance de l'homme* de Darwin ou l'*Histoire naturelle de la création* du

1. *L'Évolution des genres*, t. I, p. 9.

professeur Hœckel ne sont, de leur vrai nom, que des romans scientifiques [1] ».

Dans l'article : *Après le procès*, auquel nous arrivons maintenant, on retrouve encore quelques-uns de ces rapprochements singuliers d'idées et de mots qui font si aisément illusion à M. Brunetière. Ainsi il entreprend de réconcilier le socialisme avec l'armée. Il remarque « que les raisons qu'on entend invoquer contre l'armée par les ennemis de l'armée sont les mêmes que celles dont on use pour combattre le socialisme ». Mais ce n'est là qu'un argument un peu faible et que l'école appelle extrinsèque. Il montre ensuite qu'une armée nationale est « la condition même de la nationalisation du sol », qu'elle est seule capable de défendre. Et cette raison doit en effet toucher les socialistes. Enfin il fait valoir la raison théorique et sans doute décisive : c'est « l'organisation des armées qui a servi de modèle inconscient aux revendications les plus précises du socialisme ! » Tout le monde jusqu'ici croyait savoir que le socialisme est l'ennemi de l'État et qu'il se propose, en effet, de le détruire. Tout le monde croyait qu'il demande, non pas la « nationalisation », mais la « socialisation » des instruments de production, et qu'il est un parti *internationaliste*, par cette bonne raison que la production ne pourrait être socialisée dans un pays si elle ne l'était dans les autres. Tout le monde voyait que « le modèle inconscient » qui a servi aux socialistes de notre temps à former le rêve de la société future, est l'atelier et non l'armée, puisqu'ils conçoivent cette société comme un immense atelier, comme une vaste association coopérative de production, et non comme une hiérarchie d'autorités. Mais, dans l'esprit de M. Brunetière, l'idée de l'armée *nationale* s'est rencontrée avec l'idée de la *nationalisation* du sol; et de ce rapprochement ont jailli des considérations toutes nouvelles qui renversent les idées reçues.

Mais je m'empresse d'ajouter que dans la plus grande partie de l'article son sentiment social très fort l'inspire bien. Il traite successivement trois points : de l'antisémitisme; de l'armée et de la démocratie; de quelques intellectuels. Je souscris presque entièrement à ce qu'il dit sur les deux premiers, et qui se résume dans ce jugement : « c'est de l'humanité même qu'il y va dans la question de l'antisémitisme... et c'est vraiment de la France qu'il y va dans l'incompatibilité qu'on a prétendu découvrir entre les exigences de la démo-

1. *La moralité de la doctrine évolutive*, p. 87.

cratie et l'existence même des armées ». Pour l'antisémitisme je me souviens qu'à l'apparition de la *France Juive* de M. Drumont, il dit tout de suite qu'il avait peu lu de livres plus dangereux. Et cette parole s'est vérifiée. Pour la démocratie, je crois aussi qu'il a raison d'écrire que « le développement de l'idée démocratique est placée sous la protection de l'armée ». Je cite avec plaisir tout le passage, que je trouve excellent : « Ne l'oublions pas, en effet, que nous sommes environnés de voisins dont les dispositions à notre égard ne sont pas précisément hostiles, mais complexes, et la sympathie même, depuis cent ans, ou de tout temps, toujours mêlée d'un peu d'inquiétude. Souvenons-nous également que, si nous poursuivons, depuis cent ans, ou plus, une expérience dont on ne voit pas bien quelle sera l'issue, nous avons jusqu'à des amis qui n'attendent que l'occasion d'en troubler le cours, ou d'empêcher ce que le succès en pourrait avoir de dangereux pour eux. » Pour l'armée enfin, il en parle comme il faut, quand il dit que « l'armée de la France est la France elle-même, qu'elle l'est de par nos traditions,... qu'elle l'est par sa composition, étant elle-même l'armée la plus nationale, peut-être, qu'il y ait dans l'histoire,... qu'elle l'est par son esprit, si la préoccupation même de l'avancement, dont on la raille assez inintelligemment, n'y est qu'une forme de l'amour de la gloire, et si, de cet amour de la gloire ou de la gloriole, — disons, si l'on le veut, de cette vanité du galon, — s'engendrent le mépris de l'argent, le respect de soi-même, et la religion de l'honneur. » Et il est vrai qu'il y a des jeunes gens qui affectent de mépriser la discipline militaire soit pour de vagues raisons d'humanité, soit plutôt par un sentiment exalté et mauvais de leur indépendance. Et il est bon qu'on réagisse contre ces idées malsaines, dont la diffusion me paraît être l'un des signes les plus clairs de la décadence d'un peuple. Mais il est vrai aussi que notre peuple s'y montre peu accessible. Il reste chauvin, quoi qu'il en semble. Et dès qu'il s'agit de l'armée, il est avec elle. Et cela est juste et naturel. C'est précisément ce qui a fait la gravité et la tristesse si lourde de l'affaire Dreyfus, c'est qu'elle a mis aux prises dans le cœur de beaucoup de bons citoyens des sentiments également forts, le sentiment inquiet de la justice et le souci de l'ordre public, des sentiments d'humanité et le sentiment national. Et de même elle a opposé l'opinion publique en France et une partie importante de l'opinion à l'étranger; et quoiqu'il soit entré beaucoup d'injustice dans la sévérité avec laquelle les étrangers exigeaient de nous, comme pour

nous faire honneur, des vertus dont leurs pays sont tout à fait incapables, la défaveur que l'on sent peser sur soi ne laisse pas d'être pénible et fâcheuse. M. Brunetière ne sait-il pas tout cela? Et est-il tout à fait équitable d'apprécier, comme il l'a fait, l'initiative de M. Zola, si violente d'ailleurs et si théâtrale qu'on la juge, en dehors de l'affaire dont elle a été l'un des épisodes?

Dans la troisième partie de l'article, M. Brunetière s'en prend aux « intellectuels », « qui nous ont fait depuis cent ans beaucoup de mal », et à l'individualisme, dont ils sont les fauteurs les plus dangereux. Il oppose l'individualisme au socialisme, qui est depuis quelque temps l'objet de ses complaisances. S'il ne prend pas pour lui le nom de socialiste, c'est à cause de l'abus qu'on en a fait; du moins il revendique le principe de cette doctrine, qui « est la partie de sa définition que l'on n'en saurait exclure » et qui consiste dans « l'idée que les droits de la société sont antérieurs à ceux de l'individu, puisqu'aussi bien ils les fondent[1] ». L'individualisme, au contraire, « est l'ennemi ». « L'individualisme, nous ne saurions trop le redire, est la grande maladie du temps présent, non le parlementarisme, ni le socialisme, ni le collectivisme. » Ce que M. Brunetière reproche aux « intellectuels » c'est de couvrir de « grands mots », comme le respect de la vérité ou les droits de l'intelligence, « les prétentions de l'individualisme ». Ce qui lui rend leur opinion blessante, c'est qu'elle est « tout individuelle ». Vue intéressante, sans doute, mais qui n'est après tout, malgré sa forme tranchante, qu'une opinion « tout individuelle ». Il importe d'examiner ce qu'elle vaut. On pourrait s'amuser à remarquer qu'elle donne naissance à ce qu'on appelle en logique un jugement récurrent. « Toutes les opinions individuelles sont suspectes. » Or cette proposition est une opinion individuelle. M. Brunetière tombe donc comme les autres « intellectuels », sous la condamnation de Bossuet : « L'hérétique est celui qui a une opinion ». On pourrait remarquer encore que les socialistes de ce temps-ci se piquent d'être individualistes. Et ils le sont en effet, car ils réclament en faveur des droits du travailleur opprimé

1. *La Renaissance de l'Idéalisme*, p. 75. Cette formule d'ailleurs est bien dangereuse; et je doute que M. Brunetière en ait aperçu toute la portée. C'est la formule même de Hobbes. Elle énonce simplement le principe de toute tyrannie : les individus n'ont d'autres droits que ceux que la société (c'est-à-dire l'État, qui représente la société) veut bien leur accorder. Par exemple, quand M. Brunetière lui-même proteste contre la neutralité de l'école publique au nom de la liberté des pères de famille catholiques, et la déclare « inique » (*Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1898), il ne peut le faire qu'en violant sa propre maxime.

par la société. Mais laissons ces difficultés, secondaires après tout, pour considérer l'idée principale : l'individualisme est le mal du temps présent. Certes cette plainte a déjà frappé nos oreilles; et il n'est pas probable qu'elle soit tout à fait sans fondement. Cependant nous avons été surpris et affligé de la retrouver ces jours-ci, aussi violente, aussi excessive, dans la *Revue Bleue*, où M. J.-P. Laffitte commence la publication d'un livre qu'il a écrit sur ce sujet. Nous étions habitué à chercher dans les articles de ce publiciste une appréciation judicieuse des événements politiques, et nous goûtions son inspiration libérale. Cette fois il semble avoir pris à tâche de développer le programme de M. Brunetière. Comme lui, il charge l'individualisme de tous nos péchés; comme lui, il en fait remonter la responsabilité à Descartes! Je n'oublie pas qu'il fait ce qu'il peut pour le distinguer du principe de la liberté. Il veut que l'individualisme rende « la société uniforme », tandis que la liberté fait « une société variée » ; et il conclut de la contrariété des effets à la contrariété de leurs causes. Et il nous assure qu'il aimerait mieux briser sa plume que de paraître attaquer la liberté. Mais comment ne s'est-il pas trouvé un ami éclairé pour l'avertir que les coups qu'il porte à l'un de ces principes atteignent l'autre. L'individualisme n'est-il donc pas un autre nom de la liberté individuelle? M. Laffitte dresse une liste des manifestations de l'individualisme : il cite le culte du moi dans le roman, l'impressionnisme en peinture, la dislocation de la phrase dans la prose, les licences de la rime et du rythme dans les vers, le règne des spécialistes en médecine, le goût du bibelot, etc. Ne faudrait-il pas y ajouter la prédication de l'Évangile, la découverte du mouvement de la terre, et quelques autres innovations de ce genre qui attestent chez leurs auteurs un désir de se singulariser, infiniment plus scandaleux que la manie du bibelot, où l'on doit voir surtout le triomphe de la mode, qui est une puissance sociale? En vérité, ce qui manque dans ces discussions, c'est une idée un peu nette du principe que l'on discute. M. Brunetière, du moins, a proposé une définition : « L'individualisme, c'est le culte de soi, c'est l'égoïsme ». A la bonne heure! cela est clair. Mais il est clair aussi que l'égoïsme n'est pas le mal du siècle, mais de tous les siècles. Il a commencé à sévir parmi les hommes vers le temps de Caïn, et il est probable qu'il affligera encore nos derniers neveux : car c'est la racine même du mal social. Il n'y a aucune raison de penser qu'il ait été moins vivace au siècle de Louis XIV que de nos jours; et il y

a de bonnes raisons de croire qu'il avait alors de pires effets et se donnait plus libre carrière. M. Lavisse nous racontait dernièrement la manière dont Colbert faisait des recrues pour les galères du roi de France : qui a pu lire ces pages sans frissonner? Ce n'est pas, sans doute, que nos cœurs soient meilleurs au fond. Mais les institutions sociales nous obligent à prendre garde au soupir du plus humble travailleur. La démocratie a mille défauts, elle nous fait courir mille dangers, elle souffre de mille misères; elle est envieuse, indisciplinée, égalitaire, disons, s'il le faut, individualiste; elle est plate et maussade, comme Taine aimait à le répéter : pourtant nous lui avons donné notre cœur, et quoi qu'il arrive, nous ne le lui reprendrons pas, parce qu'elle a proclamé le droit égal de tous les hommes; elle a interdit comme un crime de sacrifier une vie humaine à la gloire ou au bonheur de quelques-uns; elle a fait descendre la fraternité chrétienne du ciel sur la terre; pour emprunter à Renan une bonne parole, elle « a substitué aux fins égoïstes la grande fin divine : perfection et vie pour tous ». Et cette raison frappe de nullité la définition de M. Brunetière en découvrant la confusion qui s'y cachait. L'individualisme qui réclame la liberté pour *tous* les individus, n'enseigne pas l'égoïsme, mais la justice. On ne sait pas même quel sens peut avoir l'accusation d'égoïsme formée contre les grands individualistes, un Descartes, un Voltaire, un Michelet.

M. Brunetière a eu sans doute le sentiment de cette sorte de contradiction. Dans une conférence qu'il a faite tout récemment à Bordeaux, au cercle des étudiants catholiques, il a proposé une définition « plus large » de l'individualisme, et il l'a présenté à ses auditeurs surpris comme « la somme des libertés nécessaires à l'accomplissement de nos destinées [1] ». La première définition lui faisait vraiment la partie trop belle : celle-ci la lui fait trop inégale; car il n'y a pas d'apparence qu'il ait pu démontrer que les libertés *nécessaires* « ruinent la patrie, la famille, la société, le moi lui-même », comme il s'y était engagé. Il nous faut donc renoncer à suivre M. Brunetière. Et puisque la question est posée, cherchons de quel côté nous pourrions trouver les éléments d'une solution.

Le problème de l'individualisme est un problème social d'une très

1. J'en ai été surpris moi-même et j'ai hésité un instant à la reproduire. Mais je l'ai trouvée citée à la fois dans le compte rendu du journal monarchiste qui exalte la conférence, et dans celui du journal républicain qui la critique; et l'un de mes amis qui se trouvait par hasard dans l'auditoire m'atteste qu'il l'a entendue.

grande généralité, tel qu'il semble bien difficile de l'embrasser tout entier. Je crois cependant qu'on ne peut l'approfondir sans apercevoir qu'il est seulement un aspect, un cas particulier d'un problème infiniment plus général, et qui est, peut-on dire, le problème des problèmes, à savoir le rapport de l'individuel et de l'universel, ou, en termes peut-être moins abstraits, le rapport de la conscience et de la réalité. Toutes les fois que nous réfléchissons sur les choses, notre pensée a son centre dans notre conscience individuelle (c'est le *cogito* cartésien); et elle s'applique à des objets qui tiennent les uns aux autres et qui sont les pièces et les parties de l'univers. Notre humble jugement prend la mesure du monde; notre petite volonté ajoute de l'être à la réalité où elle puise. Nous ne sommes qu'un fil dans la toile immense qui se balance au vent du ciel, et cependant nous ressentons le mouvement de l'ensemble, et nous savons le ralentir ou l'accélérer. Un élément d'un Tout qui conçoit le Tout et agit sur le Tout : voilà le fait essentiel qui se retrouve au fond de toutes les questions philosophiques : le rapport de l'homme à Dieu, ce qui est le problème théologique; le rapport du moi et de la liberté avec les lois de la nature, ce qui est le problème psychologique; le rapport du bonheur avec le devoir, ce qui est le problème moral; le rapport de l'individu et de la société, ce qui est le problème social; le rapport de l'individu et de l'État, ce qui est le problème politique; le rapport de la propriété privée et de la propriété publique, ce qui est le problème économique, et ainsi de suite. Or, à considérer le problème social à ce point de vue général et de cette hauteur, il y a un grand avantage. Il apparaît tout de suite que les deux termes, l'individu et la société, ne peuvent être séparés l'un de l'autre, que la réalité de la vie humaine est faite de leur union, et que par suite la vérité ne se trouve pas dans l'un des deux pris séparément. Ainsi l'individualisme pur, qui rejetterait toute autorité sociale — ce qui est précisément la théorie de l'anarchie, — forme un système aussi absurde que l'atomisme en métaphysique; et on peut dire, en effet, que c'est un atomisme social. Et le *socialisme* pur (au sens où M. Brunetière prenait ce mot tout à l'heure), qui refuserait tout droit en propre aux individus, est un système non moins monstrueux, ou, si l'on veut, non moins chimérique. Conclusion bien générale encore, mais qui n'est pas sans importance, et qui d'ailleurs fournit quelque lumière pour aller un peu plus loin.

Peut-être, en effet, voit-on mieux le sens et la portée du principe

individualiste. Nous pouvons le définir en disant qu'il *tend à affranchir l'individu de toute autorité extérieure.* Et cette tendance est à bien des égards et dans une grande mesure bienfaisante. Ce qui fait, plus que toute autre chose, la force des sociétés, c'est la force morale des individus. Et ce qui fait la force des individus, ce qui est la moelle de leur être moral, c'est l'énergie intérieure de leur conscience. S'il y a dans un pays beaucoup d'hommes qui aient en eux-mêmes le principe de leur pensée et de leur action, qui aient une conscience et un caractère, ce pays, si étroites que soient ses frontières, sera grand. Et d'autre part la société est une organisation complexe, dans laquelle à chaque degré de la composition une action supérieure doit s'exercer sur des organes dispos et dociles. Et quand le sentiment commun s'affaiblit, quand le respect le cède à l'esprit d'indépendance, le corps social souffre. C'est dire qu'il y a des libertés nécessaires et des autorités légitimes, et un équilibre à trouver entre elles. Et, sans doute, si cet équilibre n'est pas établi, ou s'il est rompu dans un sens ou dans l'autre, il y a lieu de craindre et d'avertir les bons citoyens, — que le mal naisse du désordre ou de l'oppression. Mais ce n'est pas une raison pour se porter tout entier à l'un des deux extrêmes.

Et puis il faudrait bien connaître le prix de la liberté. Pour cela, il serait bon de soupeser les chaînes que l'humanité a si longtemps portées. A vrai dire, elle est affranchie d'hier, ou plutôt elle ne l'est pas encore tout entière. Que de servitudes dans le passé, servitudes du corps et de l'esprit, servitude des esclaves, des femmes, des enfants, des serfs, des vilains, des sujets, des croyants! Que de temps et de sang et de vertu il a fallu pour les briser les unes après les autres, pour faire qu'à la fin le maître perdît le droit de jeter ses esclaves au vivier, le roi de jeter ses sujets à la Bastille, le père de jeter sa fille au couvent, l'église de jeter l'hérétique au bûcher! Cette lente émancipation de la personne humaine n'est-ce donc pas toute l'histoire? Et les étapes de la liberté ne sont-elles pas les dates les plus glorieuses du passé? La cité grecque affranchit le citoyen; le droit romain affranchit l'enfant et l'étranger[1]; le christianisme affranchit les âmes[2]; la Réforme affranchit la conscience religieuse[3]; le parlementarisme anglais affranchit le sujet; la Révolu-

1. Par la limitation de plus en plus étroite de la *patria potestas* et par l'extension du droit de cité.
2. Par la distinction du temporel et du spirituel.
3. En imposant à chaque homme le devoir d'être *son prêtre.*

tion française achève toutes ces conquêtes et les consacre en déclarant les droits de l'homme. C'est à tout cela qu'on ferait bien de penser quand on veut établir une sorte de bilan de l'individualisme.

Il reste vrai, d'ailleurs, que la liberté n'est pas le but, mais seulement un moyen nécessaire; que l'affranchissement de la personne humaine n'est qu'une première phase de la civilisation; et que le but de la vie sociale est toujours l'unité, l'unité de la nation, et dans l'avenir, l'unité du genre humain. Seulement nous concevons cette unité toujours désirable, comme une libre unité, comme une union des volontés, et non plus comme cette unité d'action qu'assure la force. L'autorité brutale doit tomber, et à sa place doit se faire reconnaître une autorité morale; l'autorité extérieure doit se transformer peu à peu en une autorité intérieure. Assurément la transition de l'une à l'autre sera longue et laborieuse. Il y a là pour nos sociétés comme une crise de croissance. S'il est bon de s'en rendre compte et de s'en inquiéter, nous savons du moins ce qui serait nécessaire pour la terminer heureusement, et ce que nous devons appeler de nos vœux et de nos paroles : la formation d'un esprit public, actif, énergique, qui ferait équilibre à la liberté de penser, et réprimerait, en effet, les écarts, les fantaisies des opinions individuelles; des mœurs fortes et sévères qui contiendraient la liberté des relations privées; des habitudes enracinées de respect des lois et d'égard pour les droits du voisin, l'habitude du *fair play* en toutes choses, qui serviraient de règle au sentiment de l'individualité; enfin des associations multipliées, professionnelles, patriotiques, charitables, religieuses, de jeu même, pour relier les individus les uns aux autres par mille liens de sympathie et de collaboration, croisés en tout sens autour de leurs cœurs [1]. Et encore ne faut-il pas

1. Qu'on me laisse ajouter en note deux vieilles et familières réflexions. Pour l'esprit public, dans quelle mesure contribuerait à le former un journal qui serait fondé, non pour gagner de l'argent ni pour servir un parti, mais pour apprécier les événements publics et juger les opinions au point de vue des principes philosophiques? c'est ce qu'il est difficile de dire; mais l'idée n'est-elle pas de nature à exciter l'enthousiasme et le zèle de quelques jeunes gens? A vrai dire, il faudrait deux publications de ce genre, l'une qui s'adresserait plutôt aux hommes publics, et l'autre à la foule. Est-il donc tout à fait impossible qu'il se rencontre un grand patriote millionnaire qui achèterait le *Petit Journal* pour le faire servir à l'éducation du peuple? — Et pour les mœurs, c'est un souvenir que je veux rappeler : dans le même temps, en Angleterre, l'illustre Parnell, chef du parti nationaliste irlandais, ayant été convaincu d'adultère, fut forcé par l'opinion de résigner son mandat, et la moitié de son parti l'abandonna; en France, le général Boulanger vit sa popularité se répandre tout à coup dans le grand monde avec le bruit de ses conquêtes féminines.

oublier que si nombreux et si forts que soient ces liens, la société a et aura toujours besoin d'être gouvernée, et d'avoir à sa tête des hommes de caractère qui maintiennent l'ordre public par l'application stricte et impartiale de toutes les lois, avec d'autant plus de soin que les libertés publiques sont plus grandes. Il y a donc un champ d'application de nos principes où l'appréciation des faits particuliers est libre en une grande mesure, et où les partis politiques avec leurs programmes opposés, conservateurs ou progressistes, trouvent naturellement leur place. Et certes il est bien permis de penser qu'en France nous montrons beaucoup trop de répugnance et de maladresse à nous engager dans une action commune; et il est bon qu'on secoue notre égoïsme. Quoiqu'il soit difficile de décider si cet excès d'individualisme qui nous porte à nous effacer en appelant le secours de l'État, n'est pas lié profondément à un excès de l'autorité, s'il n'est pas l'empreinte laissée par le joug longtemps porté.

Mais au milieu de ces jugements contingents, il y a quelques points fixes. Il reste toujours nécessaire que la pensée soit libre. Dans le domaine de la vérité, il ne peut y avoir d'autre autorité que celle de la raison. La liberté d'examen est le principe de la civilisation moderne. Au moment où l'orthodoxie du moyen âge tombait en ruines et où la science naissait, Descartes est venu et il a posé le fondement de la foi nouvelle : « Ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle. » C'est la formule du rationalisme. Je me souviens que le *Correspondant* a plus d'une fois dénoncé ce principe comme l'erreur par excellence d'où découle toute hérésie. Aujourd'hui, M. Brunetière reprend la thèse du *Correspondant*, et, enflammé par le souvenir de Bossuet, il condamne Descartes [1]. Mais il faut voir où l'on va ainsi. Les plus grands intérêts de la société ne sauraient prévaloir contre la nature des choses qui veut que la vérité n'existe que pensée par un esprit individuel. La société peut imposer le silence à l'esprit de l'individu, elle ne peut le faire penser. Elle peut faire répéter à tous les mêmes paroles; elle ne peut en entretenir le sens, qui s'abolit dès qu'il cesse de jaillir de la foi intérieure. Nul n'entend la vérité qu'en lui-même. Nul ne la connaît, s'il ne la découvre avec un visage nouveau.

1. Dans sa conférence de Bordeaux. « Le véritable créateur de l'individualisme, c'est Descartes, le jour où il a posé sa maxime : ne recevoir pour vrai... Pascal et Bossuet tentèrent vainement l'un de limiter, l'autre de ruiner l'individualisme. » (Compte rendu de la *Petite Gironde*.)

Il est permis de commenter ainsi la parole sacrée : « l'esprit de Dieu est là seulement où est la liberté. » Ces lois de la vie spirituelle sont si éclatantes que notre foi philosophique est bien tranquille. Si par impossible la parole de M. Brunetière était entendue, si nos enfants reniaient le principe cartésien et si quelque orthodoxie nouvelle faisait passer son niveau sur leurs esprits, la civilisation serait appauvrie de la contribution du génie français (*Dî meliora velint*), mais elle suivrait son cours ailleurs. Mais notre patriotisme non plus n'est pas inquiet. Nul peuple n'a plus fait que celui-ci pour la liberté de la pensée humaine. A chaque siècle, cette terre a produit des esprits libérateurs, les Abailard et les Gerson, les Montaigne et les Rabelais, les Descartes et les Pascal, les Voltaire et les Rousseau. Elle n'a pas paru épuisée dans ce siècle; et nos derniers grands morts, un Renan, un Taine, sont de la même lignée.

Et qu'on ne croie pas que la science seule a besoin de liberté, et que seule elle doive prendre sous sa protection la conscience individuelle. La religion doit sentir aussi qu'elle n'a pas de plus sûr asile, et que c'est au fond même de la conscience, là où se fait sentir l'inspiration divine, qu'est posé son fondement éternel. Écoutons comment parle un homme vraiment religieux : « La société oublie encore que, toute respectable et nécessaire qu'elle est, l'homme ne fut pas créé exclusivement pour elle; qu'elle est aussi bien le moyen de l'individu que l'individu est son moyen ; que la Providence, peut-être, a moins commis l'homme à la garde et au perfectionnement de la société que la société à la garde et au perfectionnement de l'homme ; que l'humanité n'est réelle et vivante que dans l'individu ; que lui seul aime, croit, espère, obéit; qu'il est donc le véritable objet de l'attention divine et du jugement divin ; que ce n'est pas la société, mais l'homme qui comparaîtra, et qui déjà tous les jours comparaît devant le tribunal éternel. Il faudrait faire totalement abstraction d'une économie future pour méconnaître ou mépriser ces vérités; c'est parce qu'on croit peu ou qu'on ne pense guère à l'avenir des individus qu'on parle beaucoup de celui des sociétés; et la croyance vive, l'attente sérieuse d'un autre monde suffiraient pour réveiller dans les âmes l'individualité qui s'éteint sans remède dans l'absence de cet immense intérêt [1]. » Nous craignons que M. Brunetière n'entende pas ces paroles chrétiennes. Tout dernièrement encore, il

1. Vinet, *Mélanges*.

écrivait : « L'institution sociale ne peut avoir d'autre objet que de tendre au perfectionnement de l'espèce, et l'individu n'en saurait avoir d'autre que de tendre au perfectionnement de l'institution sociale [1]. » Non seulement c'est la négation de toute « économie future », mais c'est l'énonciation dans les termes les plus formels de cette religion de l'humanité, de ce positivisme athée dont il enseignait le catéchisme selon Auguste Comte aux élèves du lycée Lakanal, il y a un peu plus de trois ans. Dans l'intervalle, il est vrai, il a annoncé qu'il s'était « entendu » avec le Saint-Père [2], sans doute pour lui consacrer sa parole, et lui soumettre la Revue qu'il dirige, la vieille Revue libérale, maintenant repentie; mais il réservait « l'indépendance de sa pensée » et il ne cachait pas que la foi « qui est la chose qui ne se donne point », lui manquait. Il expliquait d'ailleurs pour quelles raisons il passait au catholicisme. Il ne s'agissait pour lui « que de choisir entre les formes du christianisme celle qu'on pourrait le mieux *utiliser* à la régénération de la morale ». Il avait donc comparé le protestantisme et le catholicisme, et il avait *choisi* le catholicisme pour trois raisons : parce qu'il y trouvait un gouvernement, une tradition et une sociologie. Dans tous ces mouvements de sa pensée, dans cette évolution, dirait-il, on n'aperçoit jamais autre chose que l'esprit toujours persistant du positivisme. Depuis, cependant, il semble s'être éloigné de cette doctrine, et il a tenté de s'élever jusqu'à l'idéalisme. On se rappelle la conclusion d'une conférence faite à Besançon : « Soyons donc idéalistes ». Mais il avouait que sa foi était encore « bien vague et bien flottante », et il s'excusait de « ne pouvoir rien dire de plus, ni surtout de plus affirmatif [3] ». Ainsi donc, à moins d'un miracle tout récent, miracle toujours rare, et dans l'espèce bien invraisemblable, M. Brunetière est encore un incrédule. C'est donc un spectacle piquant que donne notre critique littéraire : libre penseur, il s'élève contre la libre pensée; positiviste d'esprit et de tendance, il prêche l'autorité de l'Église; incrédule, il enseigne dans les cercles catholiques et il édifie le clergé. En terminant son article sur le dernier roman de M. Zola, il suppliait ce romancier, avec une ironie spirituelle, d'avoir pitié de Pascal. Ne serions-nous pas justifié

1. *La moralité de la doctrine évolutive*, p. 32.
2. « Il n'y a pas besoin de discuter les conditions, ou les termes d'une entente; — et elle est faite. » (*Après une visite au Vatican.*) M. Brunetière reproche à M. Zola d'être « l'homme du monde qui a le moins évolué ».
3. *La Renaissance de l'idéalisme*, p. 88.

autant et plus à demander si lui-même se sent bien en règle avec l'auteur des *Provinciales*, et s'il ne pourrait pas être entre eux parlé de pitié. Mais l'ironie ne se manie guère sans injustice. Une parole nette et directe vaudra mieux. Disons donc que la philosophie maintient la distinction que la religion a établie entre les intérêts temporels de la société et les intérêts éternels de l'âme. Il y a une sphère de devoirs dans laquelle l'individu appartient à la société; c'est pour faire, bref, la sphère de l'action. Et il y a une autre sphère de devoirs dans laquelle il ne doit compter qu'avec Dieu, c'est la sphère de la conscience. Il n'est donc pas permis de subordonner la vérité à l'utilité sociale, ni même à la paix morale [1]. C'est là le principe moral que M. Brunetière a méconnu.

Cela dit, il est juste et il ne nous coûte nullement de reconnaître les services qu'il rend par ailleurs à l'esprit public. Il défend le principe d'autorité, ce qui n'est ni sans utilité ni sans mérite dans les temps de liberté. Il ose parler librement, quand tout le monde se tait par peur ou par respect humain, des vices dont nous souffrons le plus, de notre pornographie, « que nous sommes fiers d'exporter jusqu'aux extrémités de l'univers [2] », de notre presse frivole, vénale et menteuse. C'est plaisir de voir avec quelle force de raison, avec quelle hauteur de paroles il repousse les avances du journal la *Libre Parole* [3]. Il a le goût de l'ordre; il a plus encore, un certain instinct de ce qui est grand et noble, « cet instinct qui nous élève » dont parle Pascal. Souhaitons seulement qu'il soit fidèle aux engagements de sa nouvelle profession de foi. Puisqu'il veut être idéaliste, qu'il ne dise pas de mal de la raison qui est en quelque sorte le sanctuaire des idées; qu'il apprenne à mettre les intérêts de la conscience au-dessus des plus grands intérêts de la société; et qu'il se garde du blasphème contre le Saint-Esprit, dont l'Évangile, si clément, a dit que c'est le péché qui n'est jamais remis, ni dans ce siècle, ni dans celui qui est à venir.

A. Darlu.

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1896 : La paix morale et la sincérité philosophique, par L. Brunschvicg.
2. *Après le Procès.*
3. *La Renaissance de l'idéalisme*, Avant-propos.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

DE QUELQUES PRÉJUGÉS

CONTRE LA PHILOSOPHIE

Dans une civilisation comme la nôtre, il est inévitable que l'égalité s'étende de la vie politique au domaine des idées. Sur tous les problèmes, en particulier sur le problème fondamental de notre nature et de notre destinée, chacun se confère à lui-même le droit de statuer. Seulement, comme le droit de juger n'entraîne pas le pouvoir de comprendre, il est inévitable que le jugement ne soit pas justifié. Alors, parce qu'elles répondent au désir instinctif de la foule, des doctrines s'y propagent, suivant lesquelles il n'y aurait pas besoin de justifier rationnellement un jugement, où l'intelligence qui exige un effort et qui devient un privilège apparaît comme suspecte. A ces doctrines on donne le nom de philosophie du sentiment et de philosophie de la volonté; on paraît ainsi les mettre sur le même plan que tout autre système de philosophie. Il y a lieu de se demander si cette assimilation est fondée, si elle n'introduit pas, dans la conception même qu'il faut se faire de la philosophie, une confusion funeste au progrès de la vie spirituelle et à l'unité morale de la société.

I

« Les modes de la pensée, comme l'amour, le désir ou toute autre affection de l'âme, ne sont pas donnés sans que dans le même individu ne soit donnée l'idée de la chose qui est aimée, désirée, etc. Mais l'idée peut être donnée, sans qu'aucun autre mode de pensée soit donné. » Suivant cette proposition de Spinoza, seul, dans l'âme humaine, l'acte intellectuel, l'idée, existe d'une façon indépendante, capable de se suffire à soi-même; il précède tout ce qui ressortit à l'ordre du sentiment ou de la volonté, qui le suppose, qui, dans une

certaine mesure au moins, en est issu. Cette proposition apparaît donc comme la formule très simple, très nette, de la philosophie rationnelle. Or il est remarquable qu'aux yeux de Spinoza ce n'est ni un théorème dont on pourrait critiquer la démonstration, ni un postulat qu'on demeurerait libre de ne pas accepter; c'est un axiome, intelligible de soi, évident de soi.

Mais, s'il est aujourd'hui une vérité que les penseurs reconnaissent d'un accord unanime, c'est sans doute celle-ci : en dehors peut-être du principe d'identité, dont d'ailleurs on ne saurait sans paralogisme tirer autre chose qu'une stérile répétition de lui-même, il n'y a pas en philosophie de proposition en soi incontestable, dont on soit dispensé de faire la preuve; il n'y a pas d'axiome philosophique. Cette vérité s'applique d'une façon toute spéciale à l'axiome spinoziste. Au premier abord, on admettra sans difficulté que toute inclination du sentiment, que tout effort de volonté est lié à un objet, que cet objet doit être préalablement déterminé par l'intelligence. Mais qu'on se souvienne du *Parménide* de Platon : à cette supposition de Socrate que l'idée pourrait bien être une conception de l'esprit individuel, un fait purement psychique, Parménide répond : « Peut-il y avoir une pensée qui ne soit pas la pensée de quelque chose, et la pensée de quelque chose d'existant? » Pour les deux interlocuteurs, il va de soi que l'âme humaine ne peut contenir aucune notion qui naisse d'elle-même, qui n'implique pas l'existence d'un objet. Or, cette thèse considérée par Platon comme évidente, le progrès de la réflexion idéaliste a conduit à la rejeter; l'idée, en tant qu'acte de l'esprit, est indépendante de toute relation extérieure; elle porte en elle la marque de sa vérité; l'idée n'est unie qu'à l'idée, et cette unification systématique fait de l'ensemble des idées un monde qui se suffit à lui-même. Bien plus, c'est Spinoza qui définitivement accomplit ce progrès; l'autonomie de la pensée par rapport à l'objet est la base de sa philosophie. On concevra donc qu'on puisse prendre vis-à-vis de l'axiome spinoziste une position semblable à celle que Spinoza prend vis-à-vis de l'axiome platonicien : s'il n'est pas nécessaire que l'idée soit liée à la détermination de l'objet, il n'est peut-être pas nécessaire non plus que le sentiment ou la volonté soient liés à la détermination de l'idée.

Il est possible de ne pas admettre le principe du rationalisme philosophique; en fait, contemporaines du spinozisme ou postérieures à lui, des doctrines se sont constituées qui en contiennent, semble-

t-il, la négation formelle, qui élèvent au-dessus de la raison théorique le sentiment ou la volonté, qui en proclament la primauté. Non seulement ces doctrines émanent de penseurs profonds, de Pascal et de Rousseau, de Kant et de Schopenhauer. Mais elles ont aussi une autorité d'un tout autre ordre; elles ont agi sur l'humanité. Tandis que l'intellectualisme d'un Spinoza est l'œuvre d'un solitaire se détachant du monde pour vivre son rêve d'éternité, les philosophies du sentiment ou de la volonté ont eu sur l'évolution de l'humanité une influence qui ne paraît pas épuisée. La foi, telle que l'a définie Pascal, la raison du cœur que la raison ne connaît pas, ç'a été au XVIIe siècle, et c'est encore aujourd'hui, le christianisme, dans ce qu'il a d'esprit vivant et efficace. A la fin du siècle dernier, l'idéal de nature, créé par Rousseau, domine l'histoire. De notre temps enfin, le moralisme de Kant et le pessimisme de Schopenhauer ont profondément pénétré dans la conscience publique; ils en marquent en quelque sorte les limites extrêmes.

Ce serait méconnaître tout le mouvement de la pensée moderne que de poser à titre d'axiome indiscutable la proposition de Spinoza; elle n'est pas évidente. Mais il reste légitime d'en essayer la justification. Pour cela, supposons admise la thèse contraire. Le sentiment ou la volonté échappent à toute détermination intellectuelle; ils sont donc capables de se déterminer eux-mêmes. Que peut être une pareille détermination? Ce ne sera pas une détermination médiate, car toute médiation implique, à quelque degré que ce soit, une coordination logique, un certain travail de l'intelligence. Il faut alors que la détermination soit immédiate; ce qui revient à dire qu'elle ne comportera ni preuve ni analyse, mais qu'elle ne laissera pas non plus de place au doute ou à la confusion. Elle devra être hors de toute contestation, et pour cela elle devra être unique. Y a-t-il une philosophie du sentiment, ou bien une philosophie de la volonté, dont on puisse dire qu'elle est unique? Cette question est une question d'histoire. Interrogeons les doctrines dont on se réclame contre la philosophie rationnelle, en les interprétant d'une façon rigoureuse comme excluant toute intervention de la raison théorique. Ont-elles entendu dans un même sens soit la primauté du sentiment, soit la primauté de la volonté?

Comment a-t-on conçu que le sentiment puisse être soustrait à la sphère de l'intelligence?

En premier lieu, on reconnaîtra bien que l'intelligence préside au

développement de l'esprit, que nous ne nous attachons d'un attachement naturel à rien dont nous n'ayons l'idée, claire ou obscure, distincte ou confuse, que l'homme est fait pour penser. Mais, en dehors de ce qui relève de la nature, n'y a-t-il rien en nous? n'y a-t-il pas un autre point de vue que le point de vue de l'homme? Ce point de vue, il ne dépend pas de nous de nous y placer; il faut, pour cela, une inspiration qui n'a pas son origine en nous, qui est la grâce même de Dieu. Elle exclut l'œuvre de la raison qui introduirait ici ses procédés habituels et rétablirait une commune mesure entre l'homme et Dieu. Le Médiateur seul comprend la médiation, car seul il l'opère. La charité, entendue non au sens actuel du mot comme une affection qui unit l'homme à l'homme, mais au sens chrétien comme une vertu théologale, détachement des créatures, amour unique et exclusif de Dieu, se crée à elle-même son objet. Dieu n'est connu ni des géomètres, ni des philosophes; toute tentative de définition rationnelle implique l'athéisme; l'orgueil du logicien qui méprise l'absurdité est une « superbe diabolique ». Mais celui-là « connaît », qui a renoncé à voir par les yeux de l'esprit. La religion est « Dieu sensible au cœur ».

Ainsi le sentiment est indépendant de l'intelligence, parce que l'intelligence est dans la nature, et que le sentiment s'oppose à la nature. Mais la thèse inverse a été soutenue aussi : le sentiment est indépendant de l'intelligence, parce que le sentiment est conforme à la nature et que l'intelligence est contraire à la nature. La réflexion serait alors quelque chose d'artificiel qui s'introduirait dans l'activité spontanée de l'homme, et la ferait dévier hors de son développement normal. La réflexion serait due à une influence étrangère; elle serait le résultat de la vie sociale. Si nous nous débarrassons de toutes les idées parasites que la civilisation a introduites en nous, si nous nous reconquérons nous-mêmes et redevenons de purs individus, alors nous retrouvons en nous les vrais sentiments de la nature. Nous ne les analysons pas, nous ne les définissons pas, nous ne les discutons pas. Ce qui importe, c'est précisément de ne pas analyser, de ne pas définir, de ne pas discuter; celui qui est assez fort pour se soustraire à la tyrannie « d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe », pour ne plus éprouver le désir dépravé de comprendre, entend enfin la voix de la nature qu'il avait oubliée; il sent « l'instinct infaillible », et en toute sécurité il s'y abandonne.

Comment, d'autre part, a-t-on conçu que la volonté échappe à toute détermination rationnelle?

En premier lieu, on admet que l'objet de la volonté, tel que l'intelligence le lui propose naturellement, c'est le bien; le bien est défini par rapport à nous: c'est ce qui nous fait plaisir, ce qui est de notre intérêt; notre activité morale se restreindrait alors à la poursuite des plaisirs ou au calcul des intérêts. Mais, même malgré lui, l'homme reconnaît la dignité de son être; le fait de l'obligation morale lui révèle sa destinée. C'est une vérité, inscrite dans la conscience et ineffaçable, que la personne morale a une valeur absolue. Cette valeur absolue, toutes les démarches de la raison spéculative sont également incapables de la justifier; car la fonction de l'intelligence est d'établir des relations entre choses données dans l'expérience; l'intelligence se contredit et se ruine dès qu'elle veut dépasser les données naturelles, et s'affranchir de la relation. Cette valeur absolue ne saurait non plus procéder du sentiment; car le sentiment demeure purement individuel, sans que d'ailleurs l'individu soit libre de l'éprouver ou de ne pas l'éprouver. Il faut donc que la volonté se confère une valeur absolue, simplement parce qu'elle est la volonté, et qu'elle veut se poser comme absolue; elle suit la loi qu'elle s'impose, afin d'affirmer son autonomie. En elle-même, cette loi n'est pas déterminée davantage; elle ne conduit pas au bien, car elle n'est conditionnée par aucun concept; ce qui est bien, c'est de vouloir la suivre. L'activité conforme à la loi morale paraît ne pas avoir d'objet, car elle dépasse la nature, elle est d'essence suprasensible. Elle n'est pas comprise par la raison théorique à qui l'absolu échappe, et cependant elle ne fait que refléter dans le monde sensible la vérité du monde proprement intelligible, le caractère intelligible de l'homme.

La transcendance de la volonté par rapport à l'entendement apparaît donc comme le fondement d'un ordre supérieur à l'ordre de la nature. Mais la thèse inverse a été soutenue également, suivant laquelle cette transcendance est la loi même de la nature. L'homme réfléchit pour se conduire dans la vie; mais sa réflexion ne porte que sur les moyens; le but n'a jamais été discuté, ni défini; il n'est même pas connu. Et ce but, d'autre part, ce n'est pas le sentiment qui l'impose; car le sentiment nous porte vers ce qui nous plaît, et l'activité de l'homme le pousse toujours à augmenter sa souffrance, à la renouveler par le désir et par le besoin. C'est contre nous-même

que nous agissons, et la raison dont nous faisons usage est tournée vers un but déraisonnable. Que conclure de là, sinon que l'homme n'est essentiellement ni un être qui comprend ni un être qui sent? Il s'imagine qu'il délibère, il croit qu'il aime; en réalité, il obéit à la force qui est le principe de sa nature. Cette force, c'est le vouloir-vivre, c'est-à-dire la volonté radicalement inconsciente, n'ayant d'autre objet que de s'affirmer elle-même indéfiniment dans l'inintelligible et dans le mal.

Ainsi, en nous bornant aux doctrines que l'autorité de leurs fondateurs et l'étendue de leur influence imposaient à notre examen, nous nous heurtons à l'antagonisme de conceptions irréductibles. D'un côté, le sentiment est pour Pascal l'inspiration d'en haut qui nous rend capables de nous haïr nous-même, d'éloigner de nous tout attachement humain; il est pour Rousseau l'instinct qui nous rend à la joie naturelle, aux impulsions spontanées du cœur, qui nous met en harmonie avec la création. D'un autre côté, la volonté est pour Kant l'autonomie morale qui nous élève au-dessus des calculs de l'égoïsme et des appétits sensibles, qui fait de nous un principe spirituel; elle est pour Schopenhauer la fatalité qui nous asservit, nous trompant sans cesse dans notre besoin de comprendre, nous torturant sans cesse dans notre puissance de sentir. Entre l'une et l'autre de ces philosophies du sentiment, entre l'une et l'autre de ces philosophies de la volonté, il faut bien choisir. Mais si ces philosophies sont entendues au sens exclusif que nous avons dit, il faut que ce choix ne soit pas raisonné, qu'il soit immédiat; c'est le sentiment lui-même qui devra choisir, ou la volonté; ce qui revient à ceci que le choix ne se fera pas, ou qu'il se fera au hasard, absolument insignifiant. Nous ne saurions donc, dans les doctrines mêmes qui nous ont permis de considérer à titre de vérité historique la primauté du sentiment ou de la volonté, admettre l'interprétation rigoureuse qu'on a essayé de donner à cette primauté. Les formules devenues banales de nos jours : renoncez à la raison; confiez-vous au sentiment; confiez-vous à la volonté, n'ont aucune valeur à nos yeux; car, de quelque ton qu'on prétende nous l'imposer, nous ne pouvons obéir à un impératif, sans connaître, je ne dis pas le but où il nous amènerait, je ne dis même pas l'orientation qu'il nous prescrirait, mais le point dont il nous demanderait de partir, sans savoir si nous devrions suivre la nature ou la déraciner, accepter la néces-

sité de l'action par respect pour la loi morale, ou y résister comme à l'effet d'un vouloir-vivre absurde.

Cette argumentation, toute décisive qu'elle paraît, peut néanmoins être suspectée, et précisément parce qu'elle est une argumentation, parce qu'elle fait appel au raisonnement dans un débat qui met en cause les droits du raisonnement. De plus, en opposant l'une à l'autre les doctrines du sentiment ou les doctrines de la volonté, elle demeure extérieure à chacune d'elles. Elle les compare, comme si elles étaient sur le même plan; mais les comparer, n'est-ce pas les avoir déjà niées? De ces doctrines qui reposent sur une sorte de foi, il en est comme des religions positives. Qui admet la pluralité des religions, a cessé de croire à la vérité d'une religion déterminée. Ce que chaque religion réclame, ce que toute philosophie, soit du sentiment, soit de la volonté, exige à son tour, c'est qu'on se place à l'intérieur de la doctrine, du point de vue où elle a une valeur absolue, où elle est unique, incomparable, exclusive. De ce point de vue, une seule question peut être posée : Le sentiment apparaît-il, ou la volonté apparaît-elle, dans quelqu'une de ces diverses conceptions, comme existant véritablement, c'est-à-dire comme correspondant à une expérience simple, directe, qui porte un témoignage incontestable de soi?

« Tout notre raisonnement, écrit Pascal, se réduit à céder au sentiment. Mais la fantaisie est semblable et contraire au sentiment, de sorte qu'on ne peut distinguer entre ces contraires. L'un dit que mon sentiment est fantaisie, l'autre que sa fantaisie est sentiment.... » Convient-il de faire une exception pour le sentiment que Dieu donne, pour la charité? Mais c'est la vérité fondamentale du jansénisme professé par Pascal, que le salut s'opère avec crainte et tremblement, que jamais le juste ne se repose dans la sécurité de sa conscience, comme s'il sentait en lui la grâce de Dieu. « Les élus ignoreront leurs vertus. » La charité demeure, pour celui-là même qui en est rempli, un but surnaturel, vers lequel il tend toujours de tout son effort, qu'il doute toujours d'avoir atteint. Nul n'a donc le droit d'invoquer sa propre expérience pour justifier l'existence d'un pareil sentiment; son témoignage se retournerait contre lui.

Pour Rousseau, le sentiment doit coïncider avec l'expérience intime de l'individu, placé seul en face de sa conscience. Seulement il est vrai que cette coïncidence n'a lieu que dans l'état de nature. Or, l'état de nature, que Rousseau prétend décrire, c'est l'état de

l'homme primitif; et nous existons dans la société. Dès lors l'expérience à laquelle Rousseau se réfère n'est pas une expérience actuelle. On peut l'imaginer à l'origine des temps, mais c'est par une interprétation de l'histoire; on pourra même, en attendant de la restaurer dans l'humanité, la restaurer en soi; mais ce sera par un long effort de critique et d'énergie, en dissolvant peu à peu la nature artificielle qui aujourd'hui recouvre la nature naturelle. Pour l'homme corrompu par la civilisation, comme pour l'homme déchu par le péché, il n'y a plus de sentiment vrai spontanément ressenti. Le sentiment pur et absolu, l'instinct infaillible, est encore ici une possibilité abstraite, un idéal.

Aux yeux de Kant, le commandement absolu de la volonté est un fait; mais ce n'est pas un fait d'expérience, c'est un fait rationnel, qui implique l'existence d'une loi universelle. Cette loi, l'homme la pose de lui-même; mais il ne la domine pas par l'intelligence, il ne s'unit pas à elle par l'amour; il l'affirme comme supérieure à lui, comme source de contrainte, comme objet de respect. Au respect de la loi morale est liée l'humiliation de l'individu, le sentiment qu'entre la loi et lui il y a séparation. Il importe donc à notre destinée morale que nous maintenions cette séparation : le fanatisme moral n'est pas, selon Kant, moins dangereux que l'empirisme. La sainteté est un état positif auquel atteint seul l'être harmonieux et un qui a conscience de sa liberté et qui connaît directement la loi morale; pour l'homme qui doit croire à la loi, mais qui ne peut la comprendre, la bonne volonté consiste dans le sacrifice de son être sensible; le contentement de soi ne peut être que la satisfaction négative de devenir indépendant vis-à-vis de tout penchant. Encore ne saurait-on espérer la conscience de l'indépendance totale; on ne peut dire avec certitude qu'il se soit jamais accompli une action ne s'inspirant d'aucun motif de sympathie ou d'intérêt, dictée uniquement par le respect de la loi morale. Qu'est-ce à dire, sinon que la volonté pure ne se dégage pas, lumineuse et simple, dans une âme individuelle? Elle est un idéal. Le devoir est une idée, l'idée de la Raison pratique; et c'est à titre d'idée que la critique kantienne prétend en justifier la primauté.

Enfin il est essentiel au pessimisme de Schopenhauer que la volonté ne soit pas objet d'expérience immédiate. Le vouloir-vivre est inconscient par nature, par définition. Seulement, après avoir longtemps servi le maître, la raison peut s'apercevoir qu'elle obéit,

et qu'elle obéit sans raison, qu'un despote la conduit, qui agit pour ce seul but d'affirmer son despotisme. Le vouloir-vivre ne se révèle qu'à la raison. Or la raison, en même temps qu'elle en découvre la réalité, en pénètre l'absurdité radicale; elle le nie dans l'acte même qui l'affirme, et prépare la mort du vouloir-vivre. C'est donc en dehors de la raison que le vouloir-vivre existe d'une existence absolue, et en dehors de la raison il ne peut nullement être déterminé comme tel.

La réponse est unanime : les penseurs modernes qui ont fondé la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'invoquent point une expérience immédiate, simple, qui, accessible également à tous et incontestable pour tous, dispenserait de toute détermination, de toute analyse, de toute justification. Ce qui dépasse la raison doit pourtant être conçu par la raison; la charité ou la nature, le devoir ou le vouloir-vivre sont bien des objets pour l'intelligence, des idées. L'intelligence ne les crée pas, si l'on veut; mais elle les reçoit, et elle les met en relation avec d'autres idées. Bref, quelle que soit d'ailleurs la conclusion où elles aboutissent, ces doctrines sont des coordinations d'idées qui rentrent dans la juridiction de la philosophie rationnelle, et la proposition de Spinoza se trouve justifiée : « Les modes de la pensée comme l'amour, le désir ou toute autre affection de l'âme ne sont pas donnés sans que dans le même individu ne soit donnée l'idée de la chose qui est aimée, désirée, etc. Mais l'idée peut être donnée, sans qu'aucun autre mode de la pensée soit donné. »

Les considérations qui précèdent n'ont d'autre intérêt que de vérifier une thèse que Spinoza posait comme évidente. On ne les regardera pourtant pas comme négligeables si c'est bien de notre temps le préjugé le plus répandu dans les esprits, et qui les rend les plus réfractaires à la discipline de la philosophie, de se figurer qu'on ait le droit d'affirmer en dehors de toute méthode définie, en dehors de tout raisonnement régulier, de croire que, par une impulsion du cœur, une intuition du sentiment ou une libre décision de la volonté, on atteigne ce qui dépasse toute conception de l'entendement et ce qui par là même serait la réalité. Du néo-mysticisme qui s'est constitué sur le mépris de toute science et aussi de toute théologie, quel a pu être le fondement, sinon l'autorité de doctrines célèbres qui ont été simplifiées et exagérées jusqu'à la caricature ? Aussi importe-t-il de mesurer avec exactitude la portée de ces doctrines, de faire voir

que, comportant une conclusion positive, elles impliquent un système d'idées qui détermine et justifie cette conclusion. Pour Pascal, pour Rousseau, pour Kant, pour Schopenhauer, il existe une dialectique, une méthode pour raisonner. A la base, sinon au sommet, est la raison. Alors toute illusion tombe : le néo-mysticisme s'appelle, de son vrai nom, le scepticisme absolu. Et certes le scepticisme absolu est une attitude permise. Mais ce qui n'est plus permis, c'est de ne pas en apercevoir la conséquence. Sur la ruine de la pensée humaine on peut asseoir une croyance et une religion; mais ce n'est plus une croyance déterminée ou une religion positive à l'exclusion d'une autre; ce sont toutes les croyances, ce sont toutes les religions; c'est, d'une façon générale, tout ce qui est conçu, tout ce qui est concevable, et aussi tout ce qui ne l'est pas. Au mysticisme, tel qu'il est entendu ici, on ne fait pas sa part, parce qu'on ne la fait pas à l'irrationnel. Une fois l'ossature détruite, il n'y a pas de costume qui défigure ou qui dénature; à ce qui n'est rien tout s'adapte avec une égale perfection :

O charme du néant follement attifé !

II

Le primat du sentiment ou de la volonté ne saurait signifier exclusion, mais il peut signifier subordination de l'intelligence. L'intelligence est nécessaire pour mettre en lumière la réalité, les caractères intrinsèques de la charité ou de l'instinct naturel, de la charité ou du vouloir-vivre. Mais il ne s'agirait encore que d'une valeur théorique. La vraie valeur est la valeur pratique, l'efficacité, qui par définition appartient au sentiment ou à la volonté. Et en effet c'est un préjugé, le préjugé proprement philosophique, de croire que les idées sont des réalités impersonnelles, ne tenant leur être que de soi et se conférant à elles-mêmes leur vérité. Les idées résident dans les individus, et elles n'existent pour eux que dans la mesure où elles les touchent et où elles les ébranlent. Ce qui fait la force d'une idée, c'est son retentissement sur l'individu. Or il n'y a pas de commune mesure entre ce retentissement et la vérité. Tout ce qui a été fait avant nous et autour de nous, tout ce que nous avons désiré et accompli, tout cela se continue en nous par un travail lent et sourd; et du jeu de ces puissances obscures se produit à chaque instant ce que nous

sommes. Tradition, exemple, habitude, raisons inconscientes, raisons du cœur, comme disait Pascal, voilà nos vraies raisons d'agir, qui ne ressortissent pas à la raison. Nous n'avons pas besoin de les connaître; nous les suivons parce qu'elles se sont développées en même temps que nous nous développions, parce qu'elles font partie de notre substance intime.

Mais il est vrai que, soit au moment d'agir, soit après avoir agi, lorsqu'il nous arrive de réfléchir sur notre conduite, nous donnons aux autres, ou bien nous nous donnons à nous-mêmes, les motifs qui apparaissent au premier examen; et ce sont des motifs abstraits, communs à tous les hommes, superficiels. Ces motifs, quelle qu'en puisse être la faiblesse, l'intelligence les accepte; et elle atteste ainsi sa propre faiblesse. Elle veut avoir l'air de commander dans l'homme. Mais elle est victime de son orgueil qui la rend crédule; elle est dupe du cœur, de l'habitude, de la tradition. Elle n'aperçoit pas la disproportion qu'il y a entre la hiérarchie théorique, dialectique, des idées considérées dans leurs rapports intrinsèques, et la hiérarchie pratique, efficace, des motifs dans leur relation avec l'histoire, les tendances et le caractère de chaque individu. Cette disproportion qui échappe à l'intelligence, c'est pourtant la vérité fondamentale en laquelle s'accordent tous les observateurs attentifs du cœur humain, à commencer par La Rochefoucauld, et que confirment toutes les découvertes de la psychologie scientifique, toutes les expériences de la pathologie mentale.

Cette vérité fondamentale, n'est-ce point celle dont l'*Éthique* contient une formule si remarquable : « Si la connaissance vraie du bien et du mal peut réprimer une passion, ce n'est pas en tant que vérité, c'est en tant qu'elle est elle-même considérée comme passion »? Il ne suffira donc point d'énoncer cette thèse pour avoir écarté et condamné la philosophie rationnelle. Il importe seulement de bien voir les conséquences qu'il est légitime d'en tirer. L'individu est dominé par son sentiment; il n'agit pas exactement comme il comprend. Nous reconnaissons ce fait; mais, si fréquente, si générale qu'en soit la constatation, encore demeure-t-il possible que nous ne soyons pas obligés de nous incliner devant elle, d'agir comme si la suprématie du sentiment et de la volonté était la loi même de la nature, comme s'il nous était interdit de nous élever de la tyrannie du sentiment ou de la volonté à l'hégémonie de la raison. La philosophie intellectualiste ne méconnaît nullement les conditions de la

vie spirituelle; mais elle réclame le droit de lui donner une orientation. C'est sur le terrain de la morale, et non plus de la psychologie, qu'elle prétend porter le débat.

A priori cette prétention n'a rien qui répugne, si du moins il a été dûment établi plus haut qu'il est impossible de saisir dans la conscience humaine un sentiment en soi ou une volonté en soi, sans contact et sans rapport avec tout autre phénomène psychique. Dès lors il n'y a pas de cloison étanche dans l'âme, ni de faculté séparée; il n'y a plus de sphère inaccessible à l'intelligence, d'intuition ou d'impulsion qui ne puisse se transformer en idée. Les raisons que la raison ne connaît pas ne sont pas absolument inconnaissables, elles sont demeurées inconscientes; mais, par l'effort de la réflexion, elles sont susceptibles de se dégager et d'apparaître à la lumière de l'intelligence. Entre les motifs du sentiment ou les décisions de la volonté d'une part, et, d'autre part, les raisons claires et distinctes, du moment qu'il n'y a pas hétérogénéité essentielle, la comparaison peut se faire.

La seule possibilité de cette comparaison suffit déjà pour dissiper le fantôme de la volonté pure, qui ne devrait que se vouloir elle-même. Sans doute, la liberté est la condition de la vie morale, mais elle n'en saurait être le but et le terme; car en vain s'épuiserait-elle pour tirer de soi une orientation quelconque. Planant au-dessus de tout motif, de toute détermination, elle ne garde son intégrité qu'en demeurant indifférence absolue; prisonnière de cette indifférence, la liberté serait l'impuissance d'agir. Mais, si l'homme agit effectivement, c'est qu'effectivement il s'est donné un but, qu'il a obéi à une idée ou à un sentiment; du jour où la nature de ce but est marquée, où la valeur de l'idée ou du sentiment est jugée, de ce jour commence la vie morale pour l'homme.

La question qui se pose est donc celle-ci : si les motifs naturellement les plus forts sont ceux que nous n'analysons pas, que nous ne connaissons même pas directement, sont-ils aussi ceux qui doivent prévaloir en nous? Convient-il que nous nous abandonnions à la nature, que nous cédions à l'impulsion irréfléchie de tendances profondes et obscures? Or, présentée en ces termes, la question est assez précise pour qu'il ne nous soit pas impossible de la résoudre. Ce n'est pas que nous cherchions à discuter la valeur du sentiment. Nous prendrions à contresens les données du problème, nous rétablirions contre l'hypothèse la suprématie de la raison, nous

fortifierions par cette méprise la conviction de ceux que nous prétendrions réfuter. Se confier au sentiment, c'est se dispenser de donner des raisons. Tout ce que nous demandons à ceux qui soutiennent la supériorité du sentiment — et cela nous sommes en droit de l'exiger, — c'est qu'ils acceptent les conséquences de leur doctrine, c'est qu'ils soient fidèles à leur propre croyance. L'homme agit mû par la force du sentiment, et il doit agir ainsi; donc tous les sentiments sont bons, par cela seul qu'ils sont des sentiments, indistinctement. C'est encore à ce point que nous en revenons. Du moment qu'on oppose l'efficacité, la profondeur du sentiment à la faiblesse, à la superficialité de l'intelligence, on renonce à la justification rationnelle du choix. Bons ou mauvais, tous les motifs que l'intelligence allègue sont également vains; la véritable puissance, celle qui décide de l'action, appartient au sentiment. La détermination s'explique par un conflit de sentiments. Comment ne pas mettre alors sur le même plan toutes les déterminations? Sur quel fondement établir une hiérarchie entre elles? De quel droit blâmer celle-ci, et approuver celle-là? où trouver un criterium dans le sentiment? « Aime et fais ce que tu veux », ou mieux encore : « Sens et agis comme tu sens ». Il n'y a plus de direction donnée à l'activité, il n'y a plus proprement d'activité. L'homme subit ses sentiments; la vie morale disparaît.

Ou, si cette conséquence est inadmissible pour ceux-là même qui proclament la suprématie du sentiment, si, en combattant l'intellectualisme, ils ont cru travailler à la restauration de la vie morale, n'est-ce pas qu'au fond de l'opposition établie entre l'intelligence et le sentiment il y a une équivoque initiale, une confusion d'idées? Ce qu'on élève au-dessus du sentiment, ce par quoi il convient de se laisser conduire, ce n'est pas toute espèce de sentiment, ce sont les sentiments naturels, respectables, sacrés. Ces sentiments-là ne se définissent pas; ils se reconnaissent d'eux-mêmes. Chacun les devine chez chacun; nous ne pouvons supporter qu'ils manquent aux autres; de la cruauté d'un père, de la trahison d'un citoyen, il ne faut pas dire seulement qu'elle nous blesse et qu'elle nous indigne; il faut dire que nous ne la comprenons pas. Il n'y a pas de place dans notre âme pour de pareils états d'âme, parce qu'il y a des sentiments auxquels nous n'imaginons pas de contraire, et c'est à cela que s'en révèle le caractère immédiat, « mystique », absolu.

Il est vrai que de tels sentiments sont profonds en chacun de nous, il est vrai qu'ils se fortifient encore du consentement uni-

versel; mais il n'en résulte nullement qu'ils ne comportent point de justification rationnelle. Tout au contraire, comment croire que des sentiments humains soient naturels, respectables, sacrés, et que l'homme ne puisse comprendre en quoi et pourquoi il a le droit de les qualifier ainsi? Et si c'est chose possible de le comprendre, comment croire que ce soit chose indifférente?

Un père n'a pas besoin, pour aimer son fils, de réfléchir, de se poser des questions et de se faire des réponses; il l'aime. Or, en l'aimant, il a conscience que son affection n'est pas le simple penchant d'un individu pour un individu, qu'elle ne se réduit pas à l'habitude de vivre ensemble; il sent qu'elle est grave, qu'elle est totale, excluant dans son esprit toute idée d'arbitraire, engageant sa personne entière. Qu'est-ce à dire, sinon qu'elle est le pressentiment d'un devoir? Parce qu'il la distingue ainsi de ses autres sentiments, elle est pour lui naturelle, respectable et sacrée. Pourquoi craindrait-il alors l'intervention de la raison? N'est-il pas vrai qu'en réfléchissant davantage sur son affection il en conçoit mieux la vraie nature et la vraie destination? Il la met à l'abri de tous les caprices individuels, il l'assure contre tous les événements de la vie. Son fils aura des convictions politiques ou religieuses qui le choquent, il choisira une carrière qui ne lui plaît pas, etc.; tout cela, entre individus suivant leurs tendances spontanées, devient occasion de froissement et cause de rupture; mais rien de tout cela ne diminuera, n'altérera le vrai sentiment de famille chez ceux qui ont pris conscience de sa raison et de son but. Pour ceux-là l'unité morale de la famille a pour objet non de subordonner un esprit à d'autres esprits, mais d'assurer chez tous l'intégrité du développement intellectuel et de la liberté morale. De l'effort qu'elle leur demande pour soumettre leurs goûts et leurs intérêts particuliers à cette fin supérieure, leur affection mutuelle se fait plus élevée et plus profonde.

Ce que nous disons du sentiment de famille, est-il nécessaire que nous le répétions du patriotisme? Assurément, par l'effet de l'éducation ou par la contagion de l'exemple, à la vue de certains symboles ou sous la menace de certains dangers, un élan spontané nous emporte au delà de notre intelligence, notre cœur se donne à la patrie. Mais s'ensuit-il qu'un peuple doive refuser de comprendre la raison de son patriotisme? Un tel peuple ne serait-il pas à plaindre? car, de quelques agitations et de quelques violences qu'il dissimule son scepticisme, il manque de foi. L'unité de la nation est une idée;

une idée ne vit que par sa participation constante à l'activité de l'esprit. Pour que l'idée de la patrie subsiste au sein d'une nation, elle devra sans cesse se renouveler dans chacun de ses membres. Aussi est-elle dans un état d'équilibre instable, en perpétuelle évolution. Il se peut que la réflexion s'en retire, que, par une lente et insensible dégradation, elle retourne à ses conditions matérielles, à la peur d'une agression violente ou au sentiment à peine supérieur de la solidarité économique. Il se peut aussi qu'elle s'approfondisse par le progrès de l'intelligence et qu'elle devienne consciente d'elle-même. Les citoyens ne sont plus des individus d'une même espèce, attachés au même sol et obligés par le voisinage de travailler ensemble; ce sont des hommes, unis du dedans par la communauté de la pensée, associés pour accroître leur richesse spirituelle, faite de liberté, de justice et de science, pour s'en garantir la possession. Alors pour la nation à qui elle reconnaît, à qui elle confère une grandeur morale, la raison justifie tous les dévoûments, tous les sacrifices, et elle suffit à les susciter.

Enfin, ce dont nous faisons le sentiment absolu, l'amour, s'il est vrai qu'il devance la raison, il n'est pas vrai qu'il y reste étranger. La beauté est un attrait, parce qu'elle est une promesse; elle promet de nous révéler ce que vainement nous avions cherché en nous seuls, le sens et le prix de la vie totale. A travers les rencontres banales et les basses vicissitudes, jusque dans les plus misérables amours, si vague et si lointaine qu'elle demeure, l'idée d'une destinée supérieure transparaît. Et c'est par quoi l'amour est la grande épreuve pour l'homme. Deux créatures sont en présence, et ce qu'elles se demandent, à peine le soupçonnent-elles, c'est peut-être plus que jamais elles ne pourront donner. L'amour s'épuisera-t-il en passions changeantes comme la fantaisie, renaissantes comme l'appétit, soumis aux lois de la nature, aux événements fortuits, aux conventions sociales, dominé par l'angoisse de la disproportion entre le désir que l'homme peut satisfaire et l'aspiration qui survit en lui, malgré lui? Ou ceci arrivera-t-il que deux esprits, réfléchissant l'un sur l'autre, pénètrent jusqu'à l'idéal d'humanité qui leur est commun? Concevant la même perfection, ils la veulent l'un pour l'autre; ils s'aiment, non pour ce qu'ils sont, mais pour ce qu'ils peuvent devenir l'un par l'autre. Leur affection dépasse à la fois la personne dont elle émane et la personne à laquelle elle s'adresse; elle les dépasse pour les transformer, pour les rendre adéquates à soi, et s'y reposer

enfin. L'amour n'est plus l'unité apparente obtenue à force de concessions réciproques et de sacrifices; c'est l'unité intérieure, née de l'élévation de la pensée. Un tel amour trouve en soi sa raison; il devient capable de se justifier sans fin dans une réflexion sans fin; il donne à l'homme la conscience qu'il est libre en suivant l'élan de son cœur, comme s'il créait ses propres sentiments.

En définitive, si le sentiment de la famille, le patriotisme, l'amour sont des actes de foi, ce sont des actes de foi dans la raison; c'est la croyance qu'au sentiment qui va d'un individu à un individu la raison apportera une justification universelle, et qu'ainsi elle fondera la famille vraie, la patrie vraie, l'amour vrai. Par là se dissipe l'équivoque d'où est sortie la morale du sentiment. Ce qu'on a appelé le sentiment, ce n'est autre chose que la conscience confuse. Et la prétendue opposition entre le sentiment et l'intelligence se réduit à la différence de degré qui sépare cette conscience confuse de la conscience claire. L'action n'attend pas la réflexion intégrale. C'est une nécessité pratique d'obéir à des motifs dont on ne mesure pas exactement la valeur, comme si on devinait quel serait le résultat d'une délibération plus approfondie. On suit alors un sentiment confus qui anticipe sur la raison, simplement parce qu'il y est contraint par l'obligation d'agir, sans se prétendre pour cela placé au-dessus de la raison. Rien ne serait moins légitime que d'ériger cet expédient inévitable en méthode infaillible, de refuser l'intervention de l'intelligence et le secours de la réflexion. Rien ne serait plus dangereux pour la vie morale.

Ce danger apparaît clairement pour les sentiments égoïstes qui naissent et se développent spontanément en nous. S'ils doivent être combattus, il faut bien qu'ils soient connus, il faut bien qu'on fasse éclater à tous les yeux la contradiction essentielle, en vertu de laquelle l'être, par amour de soi, rétrécit peu à peu la sphère de son activité et tarit l'une après l'autre les sources de ses joies. Il apparaît aussi clairement pour les inclinations qui nous portent vers des idées pures : s'il faut reconnaître que l'attachement à la science, le dévoûment à la justice ne sont pas en rapport direct avec la quantité de vérité que l'on possède, avec la rectitude des décisions que l'on rend, encore importe-t-il que cet attachement ne s'égare pas sur des préjugés ou des superstitions, que ce dévoûment ne serve pas l'œuvre d'iniquité. Il en est de même pour les religions, pour une religion : parmi les fidèles d'une même église il n'est pas indifférent que l'on

s'élève vers l'Esprit ou que l'on se prosterne devant une idole. Toutes les inclinations idéales ont un fondement unique, qui est la vérité, et que la raison seule est capable d'assurer.

Enfin, si nous nous sommes bien fait entendre, le danger n'est pas moindre pour les sentiments qui nous unissent à autrui. A coup sûr un lien naturel s'établit, sans effort et sans réflexion, entre nous et ceux qui vivent autour de nous, qui ont les mêmes joies, les mêmes souffrances, les mêmes intérêts que nous. Mais quelle est la profondeur, quelle est la valeur morale de ce lien? Est-ce autre chose que cette sympathie facile, compagne de la vanité, ou que le calcul subtil de l'égoïsme? Nous-mêmes nous n'en saurons rien; car il nous est impossible de substituer une personne étrangère à notre personne; quand nous voulons de l'effort le plus sincère embrasser les sentiments et les intérêts d'autrui, nous commençons par les imaginer avec notre propre façon de sentir et de désirer; nous ne pouvons pas nous placer au vrai point de vue d'autrui et devenir vraiment égoïstes pour autrui. Mais nous pouvons découvrir en nous-mêmes, nous pouvons retrouver dans les autres, une idée qui dépasse les individus, qui leur apparaisse comme leur commune raison d'être. Se dévouer à une telle idée, c'est être désintéressé vis-à-vis de soi-même, c'est devenir capable de désintéressement vis-à-vis d'autrui. Il n'y a donc pas de milieu; aimer les autres, c'est s'aimer soi-même, ou aimer les idées. Aussi ceux qui, ayant conçu par l'effort de leur réflexion l'unité morale de l'humanité, auront su y rattacher leurs affections de famille, leur attachement pour la patrie, ceux-là seuls auront connu la vie véritable du sentiment. En donnant à leurs inclinations une raison plus élevée et plus pure, ils orienteront vers leur destinée supérieure ceux auxquels ils sont liés, et ils assureront le progrès moral de la société.

Ainsi, c'est au nom de la société, comme au nom du sentiment, qu'il faut travailler au développement de la philosophie rationnelle. Ainsi se démasque, et se condamne, le dernier des préjugés qui se rattachent à la prétendue philosophie du sentiment, le préjugé des écrivains contemporains qui ont cru découvrir un antagonisme entre la philosophie rationnelle et l'intérêt social, et ont dénoncé l'intellectualisme comme un danger public. Certes l'autorité de la tradition et de l'exemple suffit à propager dans un peuple quantité de sentiments salutaires et nobles; ces sentiments n'ont pas besoin d'avoir été discutés par chacun pour être vivants et efficaces; mais c'est

parce qu'ils ont été d'abord conçus et justifiés par quelques penseurs. Le sentiment du grand nombre est un crédit fait à la raison de ces penseurs, plus clairvoyants et plus profonds, qui deviennent les éducateurs de tous. Il n'y a pas de génération spontanée qui fasse surgir de rien le sentiment social. Ce sentiment est né dans la conscience d'un individu, né de l'influence qu'une idée universelle a prise sur lui; de ce centre individuel il a rayonné, plus vague et plus confus, dans d'autres consciences individuelles. Prétendre subordonner la raison au sentiment social, c'est retourner contre elle ce qui vient d'elle, c'est méconnaître la nature du sentiment même qu'on exalte.

Il est donc contradictoire de faire appel au sentiment de la tradition pour arrêter le développement de la pensée libre, et la contradiction se manifeste toujours de la même façon. Celui qui se réclame de la tradition, qui l'élève au-dessus de toute discussion, doit l'accepter tout entière. Toute tradition devient également vénérable et intangible. Si le passé se résume dans le conflit sanglant de forces antagonistes, toutes ces forces ont droit au respect, depuis le gouvernement des druides jusqu'au despotisme de l'administration napoléonienne, en passant par les privilèges de l'ancien régime et par la Déclaration des droits de l'homme. Ainsi compris, le culte de la tradition conduit directement à l'anarchie. Ou, s'il faut choisir entre les traditions, il est trop clair que le principe du choix ne saurait être fourni par la tradition en tant que tradition. Les traditions, que leur antiquité accrédite aujourd'hui, ont pourtant commencé un jour; elles ont été des nouveautés, des scandales pour les traditionalistes d'autrefois. Et nous sommes ramenés à cette vérité de bon sens que l'opposition n'est pas, dans la vie sociale, entre conservateurs et révolutionnaires, mais entre révolutionnaires d'autrefois et révolutionnaires d'aujourd'hui. Peut-être y a-t-il lieu de préférer l'ordre de choses qui a été jadis établi à celui que l'on rêve d'y substituer, mais cette préférence n'a de valeur que si elle est fondée en droit. Le sentiment social est hors de cause, puisque, séparé de l'idée qui en est le principe, il retombe au pur préjugé. Seule la raison décidera, qui est la seule base de la vie sociale, parce que seule elle exclut l'arbitraire. Celui qui s'affirmerait en possession de la vérité, sans se croire tenu de justifier son affirmation, ne soupçonne même pas ce que pourrait être cette vérité; sa parole est un phénomène physique qui n'intéresse pas l'humanité pensante. Mais, du

moment qu'on tente de se justifier, on reconnaît la souveraineté de la raison qui est l'instrument « judicatoire », suivant l'expression de Montaigne, la faculté du criterium.

En fin de compte, que l'on cherche du point de vue moral à déterminer le sens du progrès spirituel, ou que l'on cherche du point de vue métaphysique à atteindre les conditions dernières de la vérité, on est également ramené à la philosophie rationnelle. Dans un cas et dans l'autre la conclusion est la même; et cela se comprend. S'il appartient à la métaphysique de parvenir jusqu'à la vérité, il n'y a sans doute pas d'autre morale pour l'homme que de traduire cette vérité dans sa vie. Mais, ni dans un cas ni dans l'autre, la philosophie rationnelle ne se propose de diminuer la part du sentiment ou la part de la volonté; le conflit des facultés dans l'âme humaine n'existe pas, parce que les facultés n'existent pas. Tout au contraire, elle prétend rendre au sentiment et à la volonté leur véritable rôle. Il y a dans l'homme diverses fonctions qui relèvent de son individualité organique, fonctions de respiration, de digestion, etc., soumises à des rythmes périodiques, régies par des lois uniformes. Mais il y a aussi une fonction, la pensée, pour laquelle chaque conscience est un centre original et autonome. Sans cesse de nouvelles idées surgissent en elle et s'y développent, claires ou confuses. Que ces idées aient prise sur l'individu et dominent sa vie intérieure, ou qu'elles y demeurent comme étrangères et comme inertes, qu'elles se traduisent par des tendances faibles et tout de suite évanouies, ou qu'elles se transforment en inclinations profondes et qui décident de l'action, que de là naissent entre les individus, même lorsqu'ils conçoivent des pensées semblables, des différences de sentiment et de volonté, il n'en reste pas moins vrai que le sentiment et la volonté correspondent à deux moments dans une fonction unique, qui est la vie consciente, et à deux moments consécutifs de l'intellection. Par le sentiment l'homme s'attache à un objet, par la volonté l'homme poursuit un but. Se défier de l'intelligence qui lui fait connaître cet objet et ce but, c'est ruiner dans leur base la vie du sentiment et le développement de la volonté. Au contraire, le progrès intellectuel auquel nous devons d'atteindre notre vraie nature et notre vraie raison d'être, met en œuvre et en valeur tout ce que nous avons de force pour aimer et pour agir; il est la condition de nos sentiments les plus profonds et de notre volonté la plus haute. C'est avec l'âme tout entière qu'il

faut philosopher, répète-t-on avec Platon. Seulement il en est de cette parole platonicienne comme du platonisme lui-même; l'interprétation vulgaire la défigure. Il n'est pas question de faire leur part à des facultés hétérogènes; il ne s'agit pas d'éclectisme et de conciliation. Mais il faut que notre âme soit un tout; il faut demander à la raison de l'unifier, en faisant taire l'appétit devant le courage, en faisant du courage l'instrument de la sagesse.

Ce serait donc se méprendre étrangement que de confondre la philosophie rationnelle avec le rationalisme étroit qui considère les faits intellectuels comme une classe à part dans l'ensemble des phénomènes psychiques, qui prétend réduire la vie de l'âme à la contemplation de quelques vérités abstraites. C'est de même une méprise, qui n'est ni moins fréquente ni moins grave, de s'imaginer que la philosophie rationnelle isole l'homme dans la spéculation et lui impose de renoncer à l'action. Sans doute, « il faut se retirer de la foule pour penser »; mais l'intérêt supérieur auquel le penseur se donne est un intérêt universel; la raison d'être dont il a pris concience pour lui, est raison d'être pour tous. Il fonde en lui la communauté des êtres raisonnables dont l'humanité est la vivante et perpétuelle expression. Par lui, et dans la mesure où cela dépend de lui, existe déjà cette société idéale dont tous les membres sont unis du dedans par le sentiment de la solidarité spirituelle, où tous, connaissant qu'ils sont des êtres pensants, savent qu'ils ne perdent rien d'essentiel, au contraire, en sacrifiant leur intérêt matériel à leur grandeur morale. Si la formation d'une telle société peut seule amener, avec le règne de la raison, la fin des misères et des inégalités, sa spéculation solitaire est en même temps la forme la plus efficace du dévouement à l'humanité. Sans être meilleur qu'un saint Vincent de Paul, il aura travaillé comme lui à l'œuvre de charité, et mieux que lui peut-être : car il aura donné du problème une solution, non plus fragmentaire et provisoire, mais totale et définitive.

La philosophie rationnelle a donc pour maxime qu'il faut philosopher avec tout l'homme et avec tous les hommes. Elle est d'accord avec l'histoire, s'il est vrai que Socrate l'a définie, il y a plus de vingt-trois siècles, et s'il est vrai que « l'homme dont les idées sont le plus vivantes dans la société contemporaine, c'est Socrate[1] ». Elle est d'accord avec le sens commun, tel que nous nous sommes cru en

1. Boutroux, *Études d'histoire de la philosophie*, p. 93.

droit de l'interpréter : « Si l'expérience la plus simple et la plus constante nous apporte la conviction de notre unité spirituelle, alors disparaît du même coup l'obstacle le plus redoutable à la lumière et au progrès de la pensée : la philosophie du sentiment et la philosophie de la volonté n'existent littéralement pas [1] ». La philosophie rationnelle est bien la philosophie elle-même. Subordonner la raison à quelque puissance étrangère, mettre ce qui est confus au-dessus de ce qui est clair, ce qui vient d'autrui au-dessus de ce qui vient de nous, c'est, en ayant l'air de conserver une philosophie, supprimer ce qui fait le philosophe, c'est-à-dire la réflexion libre et désintéressée. Là est le préjugé par excellence, et qui n'implique pas un défaut d'intelligence seulement. Ceux qui ne savent pas prendre conscience de leur pensée et la regarder en face, qui ne veulent pas engager à son service leur énergie et leur âme, ceux-là, quel que soit le sentiment qu'ils invoquent, méritent qu'on leur dise avec Pascal : « Les gens manquent de cœur ».

LÉON BRUNSCHVICG.

1. Spiritualisme et sens commun, *Revue de Métaphysique et de Morale*, sept. 1897, p. 541.

SUR LES RAPPORTS

DU NOMBRE ET DE LA GRANDEUR

En rendant compte de l'*Essai sur les Fondements de la Géométrie* de M. Bertrand Russell [1], nous avons laissé à dessein de côté la conception de la grandeur qui se trouve fréquemment invoquée au cours de cet ouvrage [2]. C'est que cette conception est une théorie originale de l'auteur, et a une portée générale qui dépasse de beaucoup le domaine de la géométrie. Aussi l'a-t-il exposée et développée à part dans un article du *Mind* [3]; elle vaut donc la peine d'être étudiée pour elle-même, d'autant plus qu'elle implique, comme on le verra, toute une théorie de la connaissance qu'il importe d'examiner. Nous nous proposons de résumer cet article, puis de le discuter, et enfin d'apprécier la théorie de la connaissance qui lui sert de fondement. Nous aurons en même temps l'occasion de lui en opposer une autre, que nous croyons préférable; nous définirons la méthode qui nous paraît devoir être employée dans l'étude des problèmes de critique scientifique, et nous l'appliquerons à la même question.

I

M. Russell commence par indiquer comment il comprend la généralisation du nombre. Le nombre entier fait seul abstraction de la qualité des unités qui le constituent; toutes les extensions du nombre (nombres fractionnaires, négatifs et imaginaires) impliquent certaines qualités des unités, qui en restreignent l'application à certaines espèces d'objets. Ainsi, les nombres fractionnaires n'ont de sens

1. *Revue de Métaphysique*, t. VI, p. 375 (mai 1898).
2. *Essay...*, §§ 79, 81, 99, 147, 178.
3. *On the Relations of Number and Quantity*, ap. *Mind*, t. VI, n° 23 (nouvelle série).

qu'appliqués à des grandeurs divisibles à l'infini; les nombres négatifs, à des grandeurs à deux sens opposés; les nombres imaginaires, à des grandeurs à deux dimensions. Quant aux nombres irrationnels, l'auteur les exclut de l'arithmétique, parce qu'ils ne se composent pas d'unités; ils naissent de l'application du nombre à la grandeur. D'ailleurs, pour lui, le nombre est toujours discontinu; la grandeur, au contraire, est essentiellement continue. Le nombre n'est applicable aux données de l'expérience qu'au moyen d'une abstraction, qui réduit plusieurs objets à un même concept : ce concept constitue l'unité spéciale dont le nombre *concret* (*applied*) est formé. Or, lorsque la matière du nombre ne contient aucune division toute faite, aucune trace d'unité naturelle, elle est un *continu*. Toute portion limitée de cette matière est une *grandeur* (*quantity*); le résultat de l'application du nombre à cette grandeur s'appelle *quantité* (*magnitude*); l'opération elle-même est la *mesure*. En somme, la généralisation du nombre se fait en absorbant graduellement dans l'unité les propriétés qualitatives de la grandeur.

D'autre part, plus l'unité concrète s'enrichit des qualités de la grandeur, moins le nombre constitue un renseignement objectif sur le tout qu'il mesure. En effet, tout dénombrement et toute mesure impliquent nécessairement la connaissance préalable de l'unité concrète. Or, plus l'unité est factice et arbitraire, moins le nombre représente un caractère intrinsèque de l'objet et nous informe de sa constitution réelle. Dans le continu, le nombre n'exprime que le rapport d'une grandeur à une autre; le nombre présuppose toujours une unité qui n'a rien de numérique, qui est, par suite, une grandeur. Il est donc absurde de croire que le nombre épuise le contenu de la grandeur, et de vouloir réduire la grandeur continue à un système de nombres (comme certains mathématiciens modernes).

Ainsi la grandeur est naturellement antérieure au nombre et à la mesure. Le nombre résulte de la comparaison de deux grandeurs de même espèce, il ne mesure la première que *par rapport* à la seconde, prise pour unité; il ne signifie rien, il n'apprend rien, si l'on ne connaît pas cette unité. La grandeur doit donc être une propriété intrinsèque de l'unité de mesure, c'est-à-dire de chaque grandeur prise à part. Mais, d'un autre côté, une grandeur n'existe que par rapport à d'autres, nous ne pouvons la connaître qu'en la comparant à une autre. Il y a là une contradiction, une sorte d'antinomie : la grandeur suppose la comparaison, et la comparaison suppose la

grandeur. Cette contradiction se retrouve du reste dans la définition même qu'on donne vulgairement de la grandeur (une chose susceptible de plus et de moins). Ce cercle vicieux signifie, au fond, qu'une même chose peut changer de grandeur sans changer de nature ou de qualité. Il en résulte que sa grandeur est une dénomination extrinsèque et relative, puisqu'elle peut varier sans altérer l'identité de la chose. Telle est la difficulté que l'auteur se propose de résoudre.

Si l'on veut maintenir cette thèse, que la grandeur est une propriété intrinsèque des choses, on devra adopter l'une des deux hypothèses suivantes, que M. Russell va critiquer tour à tour : 1° La grandeur est une catégorie indépendante; 2° Elle est une donnée immédiate des sens.

Dans la première hypothèse (que nous adoptons pour notre part), la grandeur est indépendante de toutes les autres qualités de l'objet, et, par suite, elle ne peut se définir par des concepts. Elle est donnée et appréhendée immédiatement (par l'esprit) dans l'objet; ce qui n'empêche pas qu'on ne puisse rien en dire que par comparaison.

Pour discuter cette hypothèse, l'auteur distingue d'abord les grandeurs extensives des grandeurs intensives. Les premières sont caractérisées par le fait que toute variation d'une grandeur est homogène à cette grandeur; autrement dit, la différence de deux grandeurs est une grandeur de même espèce, d'où il suit que ces sortes de grandeurs sont susceptibles d'addition et de division à l'infini. Mais on se heurte alors à une nouvelle antinomie : la grandeur extensive est une relation, et pourtant elle est plus qu'une relation.

En effet, un changement de grandeur est un attribut ou un accident (*adjective*) pour la grandeur, supposée identique; et il est en même temps une grandeur. Or, de deux choses l'une : ou bien la grandeur primitive n'est elle-même qu'un accident, et alors elle ne peut conserver son identité à travers les changements et les divisions qu'elle subit; ou bien elle est plus qu'un accident, elle est le substratum ou le sujet du changement de grandeur, et alors celui-ci, n'étant qu'un attribut, ne peut être homogène à la grandeur primitive. En un mot, la grandeur extensive est un accident, en tant qu'homogène à son changement; et elle est une substance, en tant que sujet de ses changements. Cette antinomie est identique au fond à celle de la divisibilité à l'infini : une grandeur divisible est une substance complexe qui doit être composée de substances simples,

ce qui contredit la divisibilité à l'infini. En somme, une grandeur extensive est une relation *hypostasiée*, et c'est de là que vient la contradiction inhérente à cette notion. Mais si l'on renonce à l'hypostasier, elle cesse d'être extensive pour devenir intensive.

La grandeur intensive n'est plus susceptible d'addition ni de division : par exemple, la différence de deux températures n'est pas une température. Aussi ne peut-on plus appliquer (directement du moins) le nombre à ces grandeurs. On ne peut pas les *mesurer*, mais seulement les *repérer*, en les rapportant à une grandeur extensive et partant mesurable : c'est ainsi que le thermomètre sert à repérer les températures au moyen des longueurs. Deux grandeurs intensives ne peuvent être comparées directement qu'au point de vue de l'égalité et de l'inégalité (du plus ou du moins). Or elles sont conceptuellement identiques, et leur inégalité n'apparaît que dans l'intuition; leur différence de grandeur n'existe donc que par leur comparaison; par conséquent, en tant que grandeurs, elles sont pure relation. Mais, d'autre part, pour pouvoir les comparer, il faut déjà les concevoir chacune séparément comme une grandeur. Nous retombons dans la même antinomie : la grandeur n'est qu'une relation, et pourtant elle est plus qu'une relation. On en conclut que la première hypothèse est contradictoire.

Reste à examiner la seconde hypothèse, suivant laquelle la grandeur serait une donnée immédiate des sens. Comme telle, elle serait encore indéfinissable, irréductible à des concepts, et ne pourrait qu'être perçue immédiatement. Mais d'abord cette conception ne nous donne que la grandeur intensive, indivisible et non mesurable, et non la grandeur extensive qui seule est l'objet de la science mathématique. De plus, M. Poincaré a démontré d'une manière décisive que la grandeur ne peut être que conceptuelle [1]. En effet, si la grandeur était une donnée des sens, deux sensations indiscernables donneraient lieu à deux grandeurs égales; la différence de deux grandeurs serait toujours finie, et jamais nous n'aurions eu l'idée d'intercaler entre elles une autre grandeur. La création du continu mathématique prouve que la grandeur est une conception de l'esprit, un produit de la pensée. La seconde hypothèse est donc, elle aussi, réfutée.

On ne peut plus soutenir que la grandeur est une propriété intrin-

1. Le continu mathématique, ap. *Revue de Métaphysique*, t. I, p. 29.

sèque des choses. Mais alors, d'où vient cette thèse erronée? De ce que la grandeur est une propriété commune à plusieurs choses, il ne suit pas qu'elle soit une propriété de chacune d'elles séparément : la similitude est une propriété des choses semblables, sans qu'on puisse dire de chacune d'elles, prise à part, qu'elle est semblable. De même la grandeur est une notion de relation : une chose n'est pas une grandeur par elle-même, mais par rapport à d'autres choses. La grandeur naît donc de la comparaison, son essence consiste dans la mesure. C'est justement parce que les grandeurs intensives sont de pures relations qu'elles peuvent être homogènes à leur différence. En tant que relations, elles sont indivisibles comme les grandeurs intensives, qui sont plutôt des attributs; elles ne deviennent divisibles que lorsqu'on les hypostasie dans l'espace et le temps. Le continu extensif est primitivement indivis, et c'est même pour cela qu'il se prête indifféremment à toutes les divisions. D'ailleurs la grandeur reste antérieure à la mesure et au nombre, car l'un et l'autre reposent sur la comparaison préalable des grandeurs au point de vue du plus et du moins. Aussi la corrélation de la grandeur et du nombre est-elle purement intrinsèque et conventionnelle; elle est fondée sur la notion d'égalité, qui est une relation de grandeur.

Il semble qu'on ait ainsi résolu toutes les contradictions auxquelles on s'expose quand on conçoit la grandeur comme une propriété commune *des grandeurs*. Mais il n'en est pas moins vrai que la grandeur implique des propriétés communes aux objets qui doivent apparaître comme grandeurs. La comparaison quantitative de deux objets suppose qu'ils sont qualitativement semblables, donc indiscernables par concepts; et, d'autre part, elle donne naissance à la notion de grandeur, qui est un concept de relation. Ainsi, dans le jugement de grandeur, il y a « une conception de différence sans différence de conception ». La mesure est donc logiquement contradictoire, puisqu'elle consiste à concevoir une différence entre des objets qui n'ont aucune différence concevable. En réalité, elle s'applique à des différences qui ne sont plus conceptuelles, mais intuitives, et qui résident dans les données immédiates des sens. La comparaison d'où naît l'idée de grandeur ne s'exerce que là où les différences des objets des sens cessent d'être qualitatives, et par suite intelligibles. Si l'intelligence était adéquate à la sensibilité, elle découvrirait entre toutes choses des différences conceptuelles et les distinguerait par leurs qualités individuelles. Si les données des sens nous apparais-

sent sous forme de grandeurs, c'est qu'elles ne sont pas pleinement intelligibles. La matière de l'idée de grandeur est le continu intensif, c'est-à-dire une collection de données appartenant à une seule et même *infima species*, et par suite conceptuellement semblables, mais différant encore par quelque propriété réfractaire à la conception. L'idée de grandeur manifeste donc « l'inadéquation de l'intelligence et de la sensibilité », ou encore « l'irrationalité fondamentale de la sensation ».

*
* *

Telle est la substance de cet article, si plein d'idées qu'il est fort difficile de le résumer sans affaiblir une pensée dont la cohérence fait la force. Si spécieuse que soit cette argumentation pressante et serrée, il faut avouer qu'elle ne satisfait pas complètement l'esprit : elle le tient en suspens entre diverses thèses également contradictoires, et finalement le laisse désappointé en présence d'une conclusion plutôt négative. On a fort justement comparé ce travail à un dialogue platonicien [1] ; et, en effet, après avoir réfuté plusieurs hypothèses, parce qu'elles mènent à des contradictions, l'auteur en adopte une qui, en fin de compte, apparaît aussi contradictoire que les autres. Il semble que cet esprit critique se plaise à découvrir ou à inventer des antinomies ; d'ailleurs les logiciens les plus subtils ont un penchant à voir partout des contradictions [2]. M. Russell a cru trouver de nouvelles antinomies dans la conception de l'espace : voici qu'il en révèle d'autres dans l'idée de grandeur. Il déploie d'ailleurs dans ce genre d'escrime une élégance et une ingéniosité merveilleuses ; seulement on est tenté de se demander pourquoi, si toutes les thèses examinées tour à tour sont également illogiques, il a pris parti pour l'une plutôt que pour l'autre, et pourquoi il s'est décidé en faveur de la dernière. C'est ce qui nous encourage à soutenir une de celles qu'il a écartées, à savoir celle qui nous paraît la moins contradictoire ; ou plutôt, nous essaierons de la justifier de tout reproche de contradiction.

Nous ne nous attarderons pas à noter et à louer toutes les idées justes et solides qui abondent dans cet article. Nous nous contenterons de dire que nous sommes d'accord avec l'auteur sur le véritable

1. *Revue de Métaphysique*, Supplément de mars 1898, p. 11.
2. On peut abuser de tout, même de la rigueur logique : on sait où l'application excessive du principe de contradiction a conduit les Eléates et les Sophistes.

sens de la généralisation du nombre. Nous avons remarqué nous-même (après M. Padé) que la création de chaque nouvelle espèce de nombres fait entrer dans l'unité correspondante une nouvelle qualité des grandeurs que ces nombres doivent représenter[1]. Nous avons aussi distingué l'unité numérique, indivisible, de l'unité de mesure, simple grandeur semblable aux autres et divisible comme elles[2]. Enfin nous avons montré comment l'idée de rapport permet de justifier toutes les extensions de l'idée de nombre[3], et cela par une méthode générale et uniforme. Aussi ce ne sont pas seulement les nombres irrationnels qui s'expliquent par la considération des grandeurs, mais toutes les autres espèces de nombres. Sans doute cette proposition est plus évidente pour le nombre irrationnel, en raison de la continuité essentielle de la grandeur; mais elle est également vraie pour les autres, ne fût-ce que par raison d'analogie et d'uniformité. Comment l'ensemble des nombres réels pourrait-il être homogène et continu, si, parmi les nombres qui le composent, les rationnels avaient une origine arithmético-algébrique, et les irrationnels seuls une origine « mégéthologique »?

Cette considération prouve en même temps que l'assimilation ou la réduction des grandeurs aux nombres est impossible et n'a pas de sens, au fond, puisque chaque nombre ne représente pas, à proprement parler, *une* grandeur prise absolument, mais bien son rapport à une autre grandeur de même espèce prise pour unité de mesure. Aussi la correspondance établie entre les nombres et les grandeurs est-elle essentiellement relative au choix arbitraire de cette unité. Comme le reconnaît M. Russell, la mesure d'une grandeur n'a de sens que par rapport à l'unité de grandeur adoptée, et par suite l'une et l'autre grandeur doivent préexister à toute mesure. La comparaison même de deux grandeurs au point de vue de l'égalité ou de l'inégalité n'est possible que si les deux grandeurs sont préalablement connues et bien déterminées *en tant que grandeurs*.

Comment, dès lors, M. Russell peut-il prétendre que la grandeur n'est connue et même n'existe que par la comparaison? C'est en vertu du principe de la relativité de la grandeur, d'où il croit pouvoir conclure que chaque grandeur n'existe que par rapport aux autres, ou plutôt, qu'une grandeur n'est au fond qu'un rapport entre deux

1. *De l'Infini mathématique*, p. 208.
2. *Ibid.*, 2e partie, livre II, ch. IV, § 8.
3. *Ibid.*, chap. cité.

choses qui, prises à part, n'ont pas de grandeur. En particulier, nous l'avons vu soutenir que l'unité de mesure n'est pas une grandeur, est destituée de grandeur [1]. Mais il semble ainsi confondre la grandeur avec le nombre. En effet, le nombre qui mesure une grandeur exprime simplement son rapport à la grandeur-unité : or les deux termes d'un rapport numérique doivent être homogènes ; donc la grandeur-unité est une grandeur semblable à toutes les autres, et notamment à la grandeur mesurée [2]. D'ailleurs, il faut bien que cette unité de mesure soit quelque chose : or l'auteur a commencé par reconnaître qu'elle ne peut avoir rien de numérique ; il déclare ailleurs qu'elle n'est pas non plus une grandeur. Que lui restera-t-il donc ?

Cette difficulté provient, semble-t-il, de la manière inexacte et fallacieuse dont M. Russell interprète la relativité de la grandeur. Ce principe est en effet ambigu, et peut s'entendre en deux sens très différents, et même opposés. Quand on affirme que toutes les grandeurs sont relatives les unes aux autres, on veut dire, selon nous, qu'elles sont mesurables les unes par les autres, mais non pas qu'elles n'existent que les unes par rapport aux autres. Or, si la mesure suppose naturellement la comparaison, celle-ci suppose à son tour l'existence des grandeurs à comparer ; en d'autres termes, si la grandeur *mesurée* est postérieure à la comparaison, la grandeur *mesurable* lui est antérieure. Donc, de ce que toute grandeur doit se mesurer par rapport à une autre, il ne faut pas conclure qu'elle n'existe que par cette mesure, mais au contraire qu'elle préexiste à cette mesure [3]. Par conséquent la relativité de la grandeur, loin de prouver qu'elle n'est qu'une pure relation, exige qu'elle soit une propriété intrinsèque des choses, antérieure à toute comparaison.

Nous croyons échapper ainsi à la première antinomie : « La comparaison suppose la grandeur ; la grandeur suppose la comparaison ». Pour dissiper l'équivoque d'où naît la contradiction, il suffit de

1. *Essay*, § 79 ; v. *Revue de Métaphysique*, p. 375.

2. Nous faisons ici appel au principe de l'homogénéité algébrique. En vertu de ce principe, on doit distinguer avec soin, dans les équations de Géométrie, de Mécanique et de Physique, les nombres des grandeurs de diverses dimensions auxquelles ils se trouvent mêlés ; on sait que ces nombres sont des *rapports* de deux grandeurs de mêmes dimensions, ou peuvent toujours être considérés comme tels. Par exemple, un angle est un nombre, parce qu'il est mesuré par le rapport de deux longueurs (d'un arc de cercle à son rayon).

3. Rappelons que, de l'aveu même de l'auteur, « les termes comparés doivent exister avant la comparaison ». *Essay*, § 163, note 2.

distinguer, comme le fait notre auteur, la grandeur de la quantité, ou grandeur mesurée, et de dire : « La quantité suppose la comparaison, mais la comparaison suppose la grandeur ».

Il nous reste à résoudre la seconde antinomie : « La grandeur n'est qu'une relation, et elle est plus qu'une relation ». La solution résulte de la manière dont nous avons interprété la relativité de la grandeur. Sans doute, tout jugement de grandeur est un jugement de relation, mais ce n'est pas parce qu'il porte sur des grandeurs ; c'est en tant que jugement reposant sur la comparaison de deux choses et établissant un rapport entre elles. D'autre part, s'il n'y a pas de grandeur absolue, c'est en ce sens qu'une chose n'est ni grande ni petite absolument, mais par rapport à d'autres, c'est-à-dire que l'on peut trouver des grandeurs supérieures ou inférieures à chaque grandeur donnée; mais il ne s'ensuit pas qu'une chose n'ait pas par elle-même de grandeur, car si elle n'avait absolument aucune grandeur, on ne pourrait jamais la comparer à d'autres choses au point de vue de l'égalité ou de l'inégalité, et découvrir ou établir entre elles des relations de grandeur. Pour pouvoir dire de deux choses que l'une est plus grande ou plus petite que l'autre, il faut évidemment les concevoir au préalable comme des grandeurs; de plus, comme des grandeurs de même espèce, sans quoi elles ne seraient pas même comparables; enfin, comme des grandeurs déterminées, car autrement, leur rapport de grandeur, le sens même de leur inégalité, serait arbitraire et indéterminé.

Pour achever de résoudre l'antinomie, il convient d'examiner les raisonnements par lesquels M. Russell essaie de l'établir. Le nerf de son argumentation consiste à dire qu'une chose reste identique à elle-même tout en changeant de grandeur, et de là viennent les deux propositions contradictoires : « La grandeur extensive est une substance, en tant que sujet de variations de grandeur; et elle est un accident, en tant qu'homogène à ses variations ». Cette contradiction paraît provenir (nous nous en doutions d'avance) d'un abus du principe d'identité : elle consiste à concevoir une chose à la fois comme identique et comme différente; plus exactement, une même grandeur comme susceptible de plusieurs états de grandeurs.

L'origine du paralogisme est dans l'idée de *variation*. Toute variation suppose un champ de variation, comme tout mouvement suppose un espace qui lui donne pour ainsi dire carrière. Ce « domaine de variabilité » est constitué par un ensemble de grandeurs dis-

tinctes et *fixes*. Cet ensemble une fois défini, on conçoit *une* grandeur *variable* qui devient tour à tour égale à plusieurs de ces grandeurs, et l'on considère celles-ci comme des *valeurs* successives que prend la variable. Il n'y a aucune espèce de contradiction entre l'identité de la grandeur variable et la multiplicité des états de grandeur constants par lesquels elle passe.

Seulement, et c'est ici que l'équivoque s'introduit dans le langage et dans l'esprit, on est amené à identifier la grandeur variable à l'une de ses valeurs passagères; à dire, par exemple, pour abréger : « La grandeur A devient égale à B », au lieu de dire : « La variable X passe de l'état A à l'état B ». Il est clair que de telles expressions sont contradictoires si on les prend au pied de la lettre : la grandeur *fixe* A ne peut *devenir* égale à la grandeur *fixe* B. C'est là une confusion que commettaient souvent les anciens mathématiciens, qui n'étaient pas encore arrivés à établir nettement la distinction des grandeurs *constantes* et *variables*.

Or c'est d'une locution vicieuse de ce genre que M. Russell paraît être dupe, lorsqu'il dit qu'une grandeur extensive doit être homogène à ses variations. En effet, il semble raisonner comme suit : « Quand la grandeur A devient la grandeur B, elle subit la variation B — A, qui est une grandeur semblable; donc elle est homogène à ses changements de grandeur, et la substance est homogène à ses accidents, ce qui est absurde ». Mais ce n'est pas A qui devient égale à B : c'est la grandeur variable (ou indéterminée) X qui devient tour à tour égale à A et à B. C'est elle la substance dont A et B sont les attributs successifs et dont la variation (B — A) est un accident; de sorte qu'il n'y a aucune absurdité à ce qu'un changement de grandeur soit homogène aux grandeurs A et B qui en sont les termes. La contradiction provient uniquement de ce qu'on a identifié à tort la grandeur variable, sujet du changement, à la grandeur fixe qui en est l'attribut, de sorte que la même chose est considérée tour à tour comme substance et comme accident. Il suffit de distinguer et de préciser les termes pour faire évanouir la prétendue antinomie, et pour justifier l'idée de grandeur de tout vice logique.

Mais, en vérité, c'est vouloir s'abuser que d'appliquer à l'idée claire et distincte de grandeur les catégories de substance et d'accident, et même la distinction logique de sujet et d'attribut, qui n'ont pas de place en mathématiques ni dans aucune science. Il faut laisser ces notions confuses et vides à l'arsenal scolastique, et les reléguer dans

ce musée d'antiquités inutiles et encombrantes qu'est le système d'Aristote. Au fond, ce ne sont que des *idoles du forum*, de ces illusions substantialistes nées de l'usage des mots et de leur personnification symbolique. Il suffit qu'une idée s'exprime par un substantif et une autre par un adjectif, pour que l'on conçoive la première comme une substance et la seconde comme un accident; il suffit que l'on unisse deux concepts par la copule banale « est », pour que l'un apparaisse comme un *sujet* dont l'autre serait l'*attribut*. Il y a longtemps qu'on a remarqué que la Physique d'Aristote n'était qu'une Logique [1]; et que sa Logique elle-même n'est qu'une grammaire ou une syntaxe, et qu'elle n'est pas l' « art de penser, » mais simplement l'art de parler sans se contredire... et pour ne rien dire.

Ce n'est pas sans raison que nous attribuons à Aristote les paradoxes de M. Russell; non seulement parce que son mémoire a été lu devant la « Société Aristotélienne », et certes nulle offrande n'était mieux faite pour réjouir les mânes d'Aristote que ce petit chef-d'œuvre de dialectique subtile; mais parce que c'est de l'esprit péripatéticien que procède sa conception de la grandeur. En effet, la conclusion à laquelle il s'arrête signifie, en somme, que la notion de grandeur est irrationnelle, sinon contradictoire, qu'elle provient de l'inadéquation de l'entendement et de la sensibilité, et qu'elle n'aurait plus de sens pour un esprit parfait, en qui toutes les choses se résoudraient en concepts. Dans cette théorie, la grandeur est ce qui reste de l'objet quand on en a épuisé le contenu intelligible, c'est-à-dire les qualités, au moyen des concepts. Tout jugement de grandeur porte sur des objets qualitativement semblables et suppose, par suite, qu'ils sont conceptuellement indiscernables : deux choses ne peuvent différer de grandeur que si elles ne diffèrent pas

1. Malebranche, *De la Recherche de la Vérité*, livre III, 2e partie, ch. VIII, § 1 : « Si les philosophes ordinaires (les scolastiques) se contentaient de donner leur Physique simplement comme une Logique qui fournirait des termes propres pour parler des choses de la nature, et s'ils laissaient en repos ceux qui attachent à ces termes des idées distinctes et particulières, afin de se faire entendre, on ne trouverait rien à reprendre dans leur conduite. Mais ils prétendent eux-mêmes expliquer la nature par leurs idées générales et abstraites, comme si la nature était abstraite; et ils veulent absolument que la physique de leur maître Aristote soit une véritable physique qui explique le fond des choses, et non pas simplement une logique, quoiqu'elle ne contienne rien de supportable que quelques définitions si vagues et quelques termes si généraux qu'ils peuvent servir dans toutes sortes de philosophie. » Que dirait Malebranche, s'il savait qu'à la fin du XIXe siècle on fait encore expliquer à l'agrégation de philosophie les élucubrations du précepteur d'Alexandre?

en concept : la différence de grandeur est donc littéralement inconcevable, et la notion de grandeur elle-même est inintelligible, puisqu'elle repose sur l'existence d'une différence que l'entendement n'a pas pu maîtriser.

Il convient d'abord de ne pas exagérer l'antithèse de la qualité et de la quantité au point de l'ériger en antinomie. Que deux objets puissent être à la fois qualitativement semblables et quantitativement différents, il n'y a là aucune contradiction, mais une simple opposition de points de vue. Ensuite, il reste à savoir lequel des deux points de vue est le plus rationnel, autrement dit, laquelle des deux catégories est la plus intelligible. M. Russell considère la grandeur comme inintelligible, parce qu'elle est irréductible à la qualité; mais cela suppose que tout ce qui est intelligible dans les choses se réduit à des qualités, c'est-à-dire à des concepts. Or c'est là l'hypothèse même de la philosophie du concept, professée par Socrate, Platon et Aristote : à savoir que la qualité est la forme intelligible des êtres, tandis que la quantité (l'infini) en est la matière inintelligible. A ce postulat péripatéticien il est permis d'opposer le postulat cartésien : la seule idée claire et distincte par laquelle nous pouvons concevoir les corps étant l'idée de grandeur, tout ce qui est intelligible dans la nature se réduit à des grandeurs. Or, ce dernier postulat a sur le premier un immense avantage : en effet, tandis que le concept, abstrait et général, ne peut jamais représenter la qualité exacte de l'objet et épuiser le contenu de son essence individuelle, l'idée de grandeur, à la fois universelle et concrète, permet de définir l'objet avec précision et de le déterminer par des relations générales applicables à une infinité de cas particuliers. D'autre part, s'il est vrai que l'idée de grandeur soit irréductible à la qualité et réfractaire aux concepts, on peut, en revanche, réduire les qualités à la grandeur, ou du moins les traduire en termes de quantité qui en sont l'équivalent objectif. Si les objets sont intelligibles, c'est en tant que grandeurs, et en tant que leurs propriétés peuvent s'exprimer par des relations de grandeurs; c'est au contraire leur qualité, dans le sens et dans la mesure où elle est irréductible aux idées mathématiques, qui en constitue le résidu inintelligible. On n'explique les qualités des corps qu'en les ramenant à des phénomènes géométriques et mécaniques, c'est-à-dire en définitive à des quantités mesurables et calculables; mais ce que l'on n'expliquera jamais, c'est la qualité sensible comme telle; c'est là un caput mortuum qui échappe

aux prises de l'entendement. Ainsi nous nous accordons avec M. Russell pour reconnaître l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement, et l'irrationalité fondamentale de la sensation; seulement, au lieu de dire que ce qu'il y a d'incompréhensible dans la sensation, c'est la quantité, parce qu'elle est irréductible à la qualité, nous disons que c'est la qualité, parce qu'elle est irréductible à la quantité.

On nous demandera peut-être pourquoi nous optons délibérément pour le postulat cartésien plutôt que pour le postulat contraire. Mais c'est toute la science moderne qui répondra pour nous, et qui justifiera notre choix en apparence arbitraire. Pendant de longs siècles, le postulat aristotélicien était resté stérile et impuissant à pénétrer « la nature des choses », précisément parce qu'il leur attribuait une « nature »; le génie de Descartes a opéré une révolution décisive dans la philosophie en fondant la physique sur la mathématique, et la mathématique sur l'idée claire et distincte de grandeur, qu'il appelait l'étendue, et dont il ne craignit pas de faire la substance des corps, tout simplement parce qu'elle en est l'élément souverainement intelligible. Et tandis que la scolastique, en ergotant à perte de vue sur des formes substantielles et des qualités occultes suivant les règles de la logique syllogistique, n'avait pas fait un seul pas dans la connaissance de la nature, la physique moderne, depuis que l'hypothèse cartésienne lui a donné ses principes définitifs, s'est emparée de l'univers et fait chaque jour de nouvelles conquêtes. Ainsi, entre la conception péripatéticienne et la conception cartésienne du monde, l'expérience a prononcé sans retour. La nature même, peut-on dire, a décidé entre la philosophie du concept et celle des idées claires; la science moderne consacre de plus en plus l'irréparable défaite de la logique d'Aristote, et le succès toujours croissant de la logique cartésienne, c'est-à-dire de la Mathématique universelle.

Nous nous permettons de recommander ces considérations historiques, un peu exotériques, à ces esprits positifs et pratiques, comme il s'en trouve beaucoup parmi les savants, qui ne s'en rapportent qu'aux faits. D'ailleurs, rien ne prouve mieux, en général, la valeur d'une idée que le fait qu'elle *réussit* dans son application à la nature ou dans l'explication des phénomènes. Au fond, l'attitude que la philosophie critique doit prendre à l'égard de la science est analogue à celle qu'observe la science elle-même en face de la nature. Pour le

philosophe, la science est, en somme, le grand fait à expliquer; or, de même que les phénomènes naturels confirment ou infirment les hypothèses du savant, le développement de la science sous l'influence ou la direction d'une idée confirme ou infirme la valeur rationnelle et la puissance explicative de cette idée. Comme on reconnaît l'arbre à ses fruits, on reconnaît la vérité d'une idée à son utilité et à sa fécondité dans la science. La science est le grand laboratoire des idées philosophiques; elle est en même temps pour elles un champ de culture et d'expériences.

C'est pourquoi les philosophes qui prétendent se passer de connaissances scientifiques sont amenés à spéculer sur des concepts, c'est-à-dire sur les images confuses et vagues qui naissent de l'expérience banale et grossière; or c'est là se contenter de notions pré-scientifiques et souvent même anti-scientifiques, c'est se condamner à une logomachie stérile et se payer de mots. Ces discussions purement verbales, ces arguties scolastiques sont excusables chez les anciens, pour qui la science positive n'existait pas; mais, aujourd'hui, elles n'ont plus de raison d'être. A quoi bon ratiociner sur des notions obscures ou vides, alors que la science fournit à la critique des idées infiniment plus justes et plus claires, éprouvées par un long exercice et épurées par une patiente élaboration? Vouloir appliquer encore ces catégories abstraites et creuses de matière et de forme, de puissance et d'acte, à la philosophie de la nature, est un anachronisme aussi ridicule qu'essayer de lutter avec une catapulte contre un canon rayé, ou avec une trière [1] contre un cuirassé.

Au surplus, s'il fallait un exemple pour prouver la supériorité de la « philosophie savante » sur la « philosophie ignorante », il nous serait fourni par M. Russell lui-même. Jamais, assurément, il n'eût abouti aux belles et solides conclusions de sa philosophie géométrique en méditant *in abstracto* sur l'espace. Qu'est-ce, en effet, que l'espace du vulgaire ou du psychologue (c'est tout un, en philosophie) au prix de l'espace que le géomètre a exploré et, pour ainsi dire, labouré en tous sens, et dont il découvre sans cesse de nouvelles propriétés? Quand les philosophes classiques avaient dit que l'espace est infini, continu, et a trois dimensions, ils avaient épuisé leur connaissance de l'espace. Encore n'avaient-ils qu'une idée très confuse de l'infinité et de la continuité, qui n'ont été élucidées et définies

1. *Trirème* pour les latinistes.

avec rigueur que grâce aux profondes recherches des mathématiciens modernes. Quelle notion pauvre et mesquine, en comparaison de l'idée si riche, si complexe et si précise à la fois, que les géomètres se font de l'espace, idée qui s'est de plus en plus affinée et assouplie, au point de s'appliquer à une infinité d'espaces différents ! De même, ce n'est pas par des raisonnements en forme sur le nombre « en soi » et la grandeur « en soi » qu'on parviendra jamais à découvrir les vrais rapports de ces deux idées fondamentales. C'est à la mathématique qu'il faut demander quelles sont les relations qui existent entre elles, en recherchant les liens qui unissent la science du nombre et celle de la grandeur, et les secours qu'elles se prêtent dans leur développement respectif. Telle est la méthode objective et vraiment scientifique que nous voudrions voir appliquer à l'étude des problèmes critiques, et dont l'essai suivant n'est qu'un modeste échantillon [1].

II

La première question qu'on doit se poser en étudiant la Philosophie des Mathématiques, est de savoir quelles sont les idées primitives qui leur servent de matière ou de fondement. S'il fallait en croire une école de mathématiciens modernes, l'idée de nombre serait la base unique des Mathématiques pures (c'est-à-dire de l'arithmétique, de l'algèbre et de l'analyse). Mais, quand on recherche sans parti pris toutes les idées fondamentales sur lesquelles reposent ces sciences, on en trouve non seulement deux, mais trois. A l'idée de *nombre*, en effet, il convient d'ajouter celles de *grandeur* et d'*ordre*. En cela, on ne fait que se conformer à la pensée de Descartes, qui définissait la Mathématique en lui assignant un double objet : « la recherche de l'ordre et de la mesure [2] ». En particulier, il attachait une telle importance à l'idée d'ordre, qu'il disait : « Toute la méthode consiste dans l'ordre et la disposition des objets » à connaître [3], et qu'il recommandait l'étude des arts les plus communs, « surtout de ceux qui expliquent l'ordre ou le supposent », parmi lesquels il énumérait la tapisserie, la broderie, la dentelle, l'art de

1. Les pages qui suivent contiennent quelques-unes des conclusions de notre cours sur la Philosophie des Mathématiques pures, professé à l'Université de Caen (1897-98).
2. *Regulæ ad directionem ingenii*, IV.
3. *Regulæ...*, V.

tisser et... l'arithmétique[1]. C'était là une vue vraiment prophétique, bien digne du génie du fondateur de la science moderne, car la science de l'ordre n'existait même pas de son temps. On en trouve le germe et les premiers éléments dans les travaux de Fermat, de Pascal, de Leibnitz et de Bernouilli sur le calcul des probabilités, qui se rattache étroitement à la théorie des combinaisons. Mais ce n'est que dans ce siècle qu'elle a été véritablement fondée par Galois[2]. Depuis lors (1832), elle a pris un développement extraordinaire, non seulement en prenant place dans la mathématique à côté des sciences traditionnelles et classiques, mais encore en les envahissant et en les transformant presque toutes. Cette science, que Sylvestre et Cayley appelaient la *Tactique*, et Cournot la *Syntactique*, consiste principalement dans la théorie des substitutions. On nous permettra d'en donner une idée sommaire à nos lecteurs.

On sait que, si l'on range n objets dans un ordre linéaire de toutes les manières possibles, toutes les dispositions différentes s'appellent des *permutations* de ces n objets. Leur nombre est $1.2.3... n$, produit des n premiers nombres entiers, qu'on représente par $n!$ (factorielle n).

L'opération par laquelle on passe d'une permutation à une autre, c'est-à-dire par laquelle on substitue une disposition à une autre dans l'ensemble des n objets, s'appelle une *substitution*. Il y a entre n objets autant de substitutions différentes que de permutations, en y comprenant la substitution *identique*, qui consiste à passer d'une permutation à la même permutation, c'est-à-dire à laisser les objets dans le même ordre.

Étant donné un ensemble de substitutions de n objets, on dit qu'elles forment un *groupe*, si le résultat qu'on obtient en effectuant successivement deux substitutions de cet ensemble peut être obtenu par une seule substitution du même ensemble ; en d'autres termes, si le *produit* de deux substitutions équivaut à une seule substitution de l'ensemble. En particulier, toutes les substitutions possibles de n objets forment un groupe, et c'est même pour cela qu'elles ne sont pas plus nombreuses que les permutations : toutes les substitutions

1. *Regulæ*..., X.
2. Voir *Œuvres mathématiques d'Evariste Galois*, publiées sous les auspices de la Société mathématique de France, avec une Introduction par M. Émile Picard (Gauthier-Villars, 1897).

possibles pouvant être obtenues en partant d'une seule et même permutation initiale, il y en a autant que de permutations finales, soit $n!$.

Cette notion de *groupe* est extrêmement générale, d'ailleurs : elle peut s'appliquer, non seulement aux substitutions, mais à toutes les opérations arithmétiques et à des transformations analytiques quelconques. Aussi la théorie des groupes de transformations est-elle devenue, grâce à M. Sophus Lie, une science ou une méthode d'une étendue et d'une fécondité merveilleuses[1].

Voyons maintenant quels sont les rapports de la théorie des substitutions avec l'algèbre. C'est à Cournot[2], après Poinsot[3], que revient le mérite d'avoir mis en lumière l'importance de l'idée d'ordre comme fondement des sciences mathématiques. Ces auteurs distinguent dans l'algèbre deux parties : 1° une arithmétique universelle, fondée sur la généralisation des opérations élémentaires et sur l'extension corrélative de l'idée de nombre ; 2° la science de l'ordre et des combinaisons, science formelle et abstraite, applicable à toutes sortes d'objets et d'opérations. Cette distinction est juste et profonde; seulement, elle est trop radicale pour qu'on puisse confondre sous le même titre deux sciences tout à fait hétérogènes. Nous réserverons donc le nom d'algèbre à l'arithmétique universelle[4], science du nombre généralisé, comprenant la théorie des équations, qui a pour but de déterminer des nombres inconnus par leurs relations arithmétiques avec des nombres connus; et nous verrons dans la théorie de l'ordre une science à part, indépendante des sciences du nombre et de la grandeur, quoique pouvant leur prêter un précieux concours.

Mais si l'algèbre est bien distincte de la science de l'ordre, si même elle en est en principe indépendante, il n'en est pas moins vrai qu'elle a dû y avoir recours pour la résolution algébrique des

1. C'est dans ce sens technique et précis de « groupe de transformation » qu'il faut entendre le mot « groupe » dans l'article de M. Poincaré sur l'Espace et la Géométrie (*Revue de Métaphysique*, nov. 1895, t. III, p. 640). On voit par là quel rôle capital joue cette notion dans la Philosophie de la Géométrie, et l'on comprend que la théorie des groupes ait fourni à la Géométrie non-euclidienne une interprétation lumineuse et des conclusions définitives. Cf. Russell, *Essay on the Foundations of Geometry*, § 45.

2. *Correspondance entre l'Algèbre et la Géométrie*, §§ 27 et 149.

3. Réflexions sur les principes fondamentaux de la Théorie des nombres, ap. *Journal de Liouville*, t. X, 1845.

4. C'est le nom que M. Stolz, après Newton, a donné ou plutôt rendu à l'Algèbre.

équations : et le mérite de Galois a précisément consisté à apercevoir le secours que l'algèbre pouvait tirer de la notion de l'ordre, en apparence étrangère à ses spéculations.

Résoudre algébriquement une équation, c'est trouver une fonction algébrique des coefficients de cette équation qui, substituée à l'inconnue dans cette équation, la vérifie identiquement, c'est-à-dire rende son premier membre identiquement nul ; autrement dit, c'est exprimer ses racines en fonction de ses coefficients. D'une manière plus générale (et c'est là la conception originale de Galois), c'est exprimer ses racines en fonction rationnelle des racines d'une équation *auxiliaire* ou adjointe. Grâce à cette conception, « Galois assoit la théorie des équations sur sa base définitive, en montrant qu'à chaque équation correspond un groupe de substitutions, dans lequel se reflètent ses caractères essentiels, et notamment tous ceux qui ont trait à sa résolution par des équations auxiliaires[1] ».

Voici comment un groupe peut correspondre à une équation, ce qui peut paraître singulier au premier abord. On suppose toujours que l'équation est mise sous la forme normale : $f(x) = 0$, le premier membre étant une fonction rationnelle entière de l'inconnue x (un polynome entier en x), de degré n. On sait que, si x_1, x_2..., x_n désignent les n racines de l'équation, ce polynome équivaut (à un facteur constant près) au produit :

$$(x - x_1)(x - x_2) \ldots\ldots (x - x_n)$$

Cela posé, si l'on effectue sur les n racines toutes les substitutions possibles, il y en a en général plusieurs qui laissent *invariable* la fonction $f(x)$. Ces substitutions forment un groupe, dont cette fonction est un *invariant*; c'est, par définition, le *groupe* de l'équation considérée. « Étant donnée une équation quelconque, il suffit de connaître une de ses propriétés caractéristiques pour déterminer son groupe, d'où l'on déduit réciproquement ses autres propriétés[2]. »

Or Galois a découvert qu'à toute réduction de l'équation (au moyen d'équations adjointes) correspond une réduction de son groupe à un groupe plus simple, de sorte que résoudre une équation, c'est réduire son groupe à une seule substitution (la substitution iden-

1. Camille Jordan, *Traité des Substitutions et des équations algébriques*, préface (Gauthier-Villars, 1870).
2. *Id.*, *ibid.*

tique [1]). Par suite, la condition de résolubilité d'une équation (par radicaux, comme on dit) peut s'exprimer par certaines propriétés de son groupe, qui le rendent progressivement réductible à la substitution identique. Ainsi se trouve établi un parallélisme extrêmement remarquable entre la théorie des équations et celle des substitutions. *A priori*, il n'y a rien de commun entre la résolution algébrique d'une équation et la décomposition d'un groupe en sous-groupes invariants. Il a fallu le génie de Galois pour apercevoir une analogie entre ces deux processus intellectuels si divers, et pour découvrir des relations aussi fécondes qu'inattendues entre la science du nombre et la science de l'ordre.

Nous allons trouver des relations non moins curieuses entre l'algèbre et l'analyse, en étudiant les principes de la résolution *numérique* des équations. Cette théorie (qui a pour but de déterminer la valeur numérique des racines d'une équation), repose tout entière sur la proposition suivante, que pour cette raison on appelle le *théorème fondamental de l'algèbre* : « Toute équation algébrique à coefficients réels ou imaginaires a une racine réelle ou imaginaire ».

Il convient d'abord d'en donner un énoncé plus correct. Selon une remarque fort juste de M. Méray [2], ce ne sont pas les polynomes à coefficients réels qui peuvent avoir des racines imaginaires, ce sont les polynomes à coefficients imaginaires qu'on leur substitue tacitement. Pour dissiper toute équivoque, il faut faire rentrer les nombres réels dans l'ensemble des nombres imaginaires, mieux nommés *complexes*, et considérer les racines réelles comme un cas particulier des racines complexes. En un mot, il doit y avoir une homogénéité logique entre les données et les inconnues, et il est absurde de prendre les racines d'une équation dans un autre ensemble que celui auquel appartiennent ses coefficients. Or une équation à coefficients réels n'a pas toujours une racine réelle. Il faut donc la transporter dans l'ensemble des nombres complexes, et concevoir comme tels tous ses coefficients, pour pouvoir lui attribuer une racine de la même forme. En conséquence, le théorème fondamental de l'algèbre devra être formulé comme suit : « Toute équation algébrique à coefficients complexes a une racine complexe ».

Ainsi ce théorème suppose préalablement constitué l'ensemble

1. V. Galois, *Œuvres mathématiques*, p. 42 sqq.
2 *Leçons nouvelles sur l'Analyse infinitésimale*, t. I, § 68.

des nombres complexes, et *a fortiori* l'ensemble des nombres réels, et cela par des considérations indépendantes de l'algèbre, sous peine de cercle vicieux. On devra donc partir de l'ensemble des nombres rationnels qualifiés (positifs, nul et négatifs), pour définir d'une manière absolument générale les nombres irrationnels, qui, joints aux précédents, constitueront l'ensemble des nombres réels; ensuite, on construira l'ensemble des nombres complexes, en concevant chacun d'eux comme un couple de nombres réels[1]. Cela posé, on remarquera que l'ensemble des nombres complexes est continu comme celui des nombres réels, qui lui fournit ses éléments, mais que celui-ci n'est lui-même continu que grâce à l'adjonction de tous les nombres irrationnels sans exception. Puis on définira ce qu'on entend par *variable* et par *fonction*, par variable *continue* et par fonction *continue*[2], ces dernières définitions supposant naturellement la continuité de l'ensemble qui sert de domaine de variabilité. On démontrera enfin que les fonctions entières (ou polynomes) sont des fonctions continues; et *c'est alors seulement* qu'on pourra démontrer en toute rigueur le théorème fondamental de l'algèbre, car il repose essentiellement sur la continuité des fonctions entières.

Voici en effet en quoi consiste la démonstration classique de ce théorème, donnée pour la première fois par Argand sous une forme géométrique[3], et mise par Cauchy sous une forme analytique[4]. On établit d'abord que toute fonction entière devient infinie en même temps que la variable, et que sa valeur absolue a une limite inférieure finie. On démontre ensuite qu'elle atteint cette limite inférieure pour une certaine valeur finie de la variable (soit x_0), et cela, *en vertu de sa continuité*[5]. Enfin, on établit (et c'est là le nerf de la démonstration d'Argand) que cette limite inférieure ne peut être autre que zéro : on le prouve par l'absurde, en montrant que si $f(x_0)$ a une valeur quelconque différente de zéro, on peut trouver

1. Pour le détail de cette généralisation arithmétique du nombre, voir : *De l'Infini mathématique*, 1re partie, livre I.

2. *Op. cit.*, Note II, §§ 3 et 4; Note IV, § 69.

3. *Essai sur une manière de représenter les quantités imaginaires dans les constructions géométriques* (1806). Mémoire paru dans les *Annales de Gergonne*, t. IV.

4. Voir Serret, *Cours d'Algèbre supérieure*, t. II, et Stolz, *Arithmétique générale*, t. II, chap. IV. Ce dernier auteur a bien mis en lumière avec sa rigueur habituelle la nécessité de la continuité de la fonction entière.

5. Pour la démonstration de ce théorème : « Toute fonction continue dans un intervalle atteint sa limite supérieure ou inférieure dans cet intervalle », voir J. Tannery, *Introduction à la théorie des fonctions d'une variable*, § 85.

une autre valeur de la variable complexe x qui rende $f(x)$ plus petite en valeur absolue que $f(x_0)$, ce qui est contradictoire, $f(x_0)$ étant par hypothèse la plus petite valeur absolue de $f(x)$. Or il faut bien remarquer que cette dernière partie de la démonstration serait insuffisante, à elle seule : en effet, elle prouve seulement que la fonction entière ne peut avoir un minimum différent de zéro ; mais elle ne prouve pas qu'elle ait un minimum (une valeur plus petite que les autres), ni même que sa limite inférieure soit zéro : car on peut concevoir que la fonction prenne des valeurs de plus en plus petites, indéfiniment, qui tendent néanmoins vers une limite autre que zéro. Pour pouvoir affirmer que la fonction passe par un minimum, et par conséquent qu'elle s'annule pour une valeur finie de la variable, il est indispensable d'invoquer sa continuité.

On peut ajouter que cette continuité des fonctions entières, qui seule garantit l'existence d'une racine pour toute équation algébrique, et, par suite, de n racines pour chaque équation du n^e degré, est encore nécessaire pour démontrer les principaux théorèmes sur lesquels reposent la recherche et la détermination effective de ces racines. En effet, le premier stade de la résolution numérique des équations est la « séparation des racines réelles », qui consiste à déterminer des intervalles où la fonction s'annule, et tels que dans chacun d'eux elle ne s'annule qu'une fois ; de manière à enfermer chaque racine dans un intervalle distinct. Or, pour savoir si la fonction s'annule dans un certain intervalle, il suffit de constater qu'elle a des valeurs de signe contraire aux deux extrémités de cet intervalle. Pourquoi? Parce qu'une fonction *continue* ne peut passer d'une valeur à une autre sans prendre toutes les valeurs intermédiaires, et, en particulier, passer du positif au négatif (ou inversement) sans prendre la valeur *zéro* dans l'intervalle[1]. On le voit, c'est encore la continuité des fonctions entières qui permet de leur appliquer ce théorème capital, et qui sert par suite de fondement à la séparation des racines réelles et à la résolution numérique des équations.

Or toutes ces notions de continuité, de limite, de variation et de fonction appartiennent à l'analyse, et sont étrangères au domaine de l'algèbre pure. En algèbre, en effet, on ne considère que des nombres et des combinaisons de nombres, connus ou inconnus, mais

1. Pour la démonstration de ce théorème, voir J. Tannery, *op. cit.*, § 84.

tous fixes; la seule question qu'on s'y pose est celle-ci : Tel nombre donné vérifie-t-il telle équation, c'est-à-dire rend-il identiquement nul tel polynome donné, dont les coefficients sont des nombres connus? Dès que l'on substitue aux *inconnues* des *variables*, et que l'on conçoit les polynomes comme des fonctions, on ne fait plus de l'algèbre, mais de l'analyse : on passe du domaine discontinu du nombre dans le domaine continu de la grandeur, le seul où l'on puisse parler de variation, et surtout de variation continue[1].

D'ailleurs, en tout état de cause, on est toujours obligé, pour démontrer le théorème fondamental de l'algèbre, de se placer d'emblée dans l'ensemble *continu* des nombres complexes. Or, non seulement cet ensemble doit être construit en dehors de toute considération algébrique, mais il ne saurait, en aucun cas, être obtenu par la généralisation algébrique du nombre. En effet, celle-ci a pour principe et pour but de créer tous les nombres nécessaires et suffisants pour résoudre les équations entières à coefficients entiers, attendu que l'ensemble dont on doit partir est l'ensemble des nombres entiers, le seul *réel*, au moins primitivement. Mais l'ensemble le plus général auquel on puisse aboutir ainsi est celui des nombres algébriques, qui, loin d'être équivalent à l'ensemble des nombres complexes, ne comprend même pas, tant s'en faut, tous les nombres réels[2]. Peu importe, au surplus, qu'on puisse définir algébriquement *certains* nombres irrationnels ou complexes : du moment qu'on ne peut pas de cette manière les définir *tous*, l'ensemble des nombres algébriques n'en est pas moins discontinu. Or, tant qu'on n'aura pas constitué l'ensemble continu des nombres complexes, on ne pourra pas établir l'existence d'une racine pour une équation quelconque, même à coefficients entiers; car, s'il manquait un seul nombre à cet ensemble, la démonstration du théorème fondamental tomberait en défaut. Cet ensemble, nous le répétons, la généralisation algébrique ne réussira jamais à le construire dans sa totalité. Nous sommes donc amené de toute façon à cette conclusion paradoxale : le théorème fondamental de l'algèbre n'est pas une proposition d'algèbre, mais une proposition d'analyse[3].

1. Sur cette distinction de l'algèbre et de l'analyse, voir : *De l'Infini mathématique*, p. 119.

2. Cf. *De l'Infini mathématique*, 1re partie, livre II, ch. IV.

3. Cf. Borel et Drach, *Introduction à la Théorie des nombres et à l'Algèbre supérieure* (Paris, Nony, 1895), 2e partie, ch. II, § III : *Théorème de d'Alembert*. — M. Drach dit, d'une manière plus paradoxale encore, que ce théorème est un

C'est probablement ce secours prêté par l'analyse à l'algèbre et cette intervention de notions étrangères à l'arithmétique, qui ont déterminé certains mathématiciens modernes à concevoir une algèbre *pure*, et à l'édifier sur l'unique base du nombre entier[1]. Dans cette conception, l'algèbre est l'étude des fonctions entières, à coefficients entiers, de nombres entiers indéterminés. Tous les autres nombres ne sont que des symboles inventés pour résoudre certaines équations, et définis par ces relations mêmes qu'ils sont censés vérifier. Telle est la généralisation proprement *algébrique* du nombre : elle se propose de créer les nombres strictement nécessaires et suffisants pour résoudre toutes les équations algébriques à coefficients entiers. A ce point de vue, l'existence des racines d'une équation ne peut plus être l'objet d'une démonstration, qui n'aurait aucun sens; elle est le résultat d'une convention arbitraire, d'une définition symbolique. Étant donnée une équation *irréductible* (c'est-à-dire n'admettant aucune racine rationnelle) de degré n, on créera n symboles $x_1, x_2 \ldots x_n$ qui, *par définition*, vérifieront cette équation, et toutes leurs propriétés devront découler de cette définition[2]. En général, on s'astreint à cette règle de n'introduire un nouveau symbole qu'en lui adjoignant la relation qui le définit, qu'il est censé vérifier, et qui peut à la rigueur en tenir lieu. Au fond, il y a un intérêt théorique à se passer de ces symboles, qui ne sont en définitive qu' « un simple artifice de langage[3] ».

Or, à ce point de vue purement formaliste, les n racines d'une équation algébrique sont indiscernables, les symboles $x_1, x_2 \ldots x_n$ ne se distinguent que par l'ordre arbitraire dans lequel ils sont numérotés. Leur ordre est donc indéterminé, au moins subjectivement, pour l'esprit qui les crée. Mais il n'est pourtant pas indifférent objectivement, c'est-à-dire par rapport à l'équation : car, en général, on ne peut pas les permuter de toutes les manières; on ne pourra leur faire subir que les substitutions qui appartiennent au groupe

théorème de Géométrie. Mais en cela il abonde dans notre sens : c'est en effet qu'il considère les notions de grandeur et de continu comme essentiellement *géométriques*, et qu'il croit que l'ensemble des nombres complexes ne peut être obtenu que par la généralisation *géométrique* du nombre.

1. Kronecker : cf. *De l'Infini mathématique*, Note III, et Molk, *Sur une notion qui comprend celle de la divisibilité et sur la théorie générale de l'élimination*, thèse dédiée à Kronecker, ap. *Acta mathematica*, t. VI. Paris, Hermann, 1884.

2. Pour le développement logique de cette conception systématique, voir Borel et Drach, *ouvrage cité*, 2e partie : *Algèbre supérieure*.

3. Molk, *op. cit.*

de l'équation, et qui en laissent le premier membre invariable. On conçoit ainsi que l'indétermination des racines de l'équation soit exactement représentée par ce groupe de substitutions, et pour ainsi dire proportionnelle au nombre des permutations dont les racines sont susceptibles. Résoudre l'équation, c'est supprimer cette indétermination, et par suite réduire le groupe de l'équation à la substitution identique (à une seule permutation). En effet, l'ordre des racines sera alors entièrement fixé, puisqu'elles seront toutes distinctes, et que toute ambiguïté entre elles aura cessé. On conçoit également que la réduction progressive de l'équation (par des extractions de racines, par exemple) se traduise par la réduction progressive et parallèle de son groupe : à chaque étape de cette réduction, le degré d'indétermination qui subsiste dans l'ordre des racines est figuré par le sous-groupe correspondant[1].

Ainsi la liaison singulière, découverte par Galois, entre la résolution algébrique des équations et la réduction des groupes de substitutions, s'explique pleinement dans la conception formaliste de l'algèbre, où l'on ne définit les nombres algébriques que comme racines des équations qu'ils sont destinés d'avance à vérifier. Ce n'est plus, comme dans la conception « analytique » exposée plus haut, des nombres « réels » et préexistants qu'on cherche dans un ensemble préalablement formé, et qui se trouvent, après coup, propres à résoudre une équation donnée ; ce sont des symboles créés tout exprès pour vérifier cette équation, ils sont définis uniquement par cette propriété, et dès lors ils n'ont de sens et de « réalité » que par rapport à cette équation. Et comme ils la vérifient tous également et au même titre, ils ne peuvent se distinguer par leur valeur (leur grandeur), mais simplement par leur ordre[2] ; primitivement et par essence, ils sont indiscernables.

En résumé, si l'on conçoit l'algèbre comme le prolongement ou la généralisation de l'arithmétique, c'est-à-dire comme la science pure du nombre, on est conduit à cette double conclusion : la résolution algébrique des équations fait appel à la théorie des substitutions ;

1. Voir Galois, *Œuvres mathématiques*, p. 45.

2. M. Molk dit (*op. cit.*) : « L'idée de continuité géométrique doit nous être d'autant plus étrangère, que nous grouperons les nombres, non d'après leur grandeur, mais d'après leurs propriétés algébriques. » Il a raison d'exclure l'idée de continuité de l'Algèbre ; il a seulement tort (comme M. Drach, cité plus haut) d'y voir un attribut exclusivement géométrique, et non le caractère essentiel de toute espèce de grandeur.

la résolution numérique des équations fait appel à la théorie des fonctions. En d'autres termes, la science du nombre ne se complète et ne s'achève que par la science de l'ordre, d'une part, et par la science de la grandeur, d'autre part. Ainsi la science du nombre ne se suffit d'aucune manière; elle n'est pas indépendante et autonome; elle est obligée en se développant de se fondre et de se perdre dans d'autres sciences, voisines sans doute, mais hétérogènes. D'ailleurs, elle en dépend encore à bien d'autres égards : la Théorie des nombres tire de précieux secours de la notion d'ordre, qui est primitivement étrangère à l'idée de nombre[1]; et d'un autre côté, elle ne se développe que grâce au concours du Calcul intégral, et aux ressources de l'Analyse infinitésimale. C'est qu'en effet la plus grande difficulté de la Théorie des nombres vient de la discontinuité essentielle du nombre et de toutes ses propriétés. Pour tourner cet obstacle, on est forcé de recourir à l'idée de grandeur, de replonger en quelque sorte les nombres au sein du continu, pour y découvrir le lien caché et la raison profonde de leurs propriétés en apparence bizarres et décousues. Il semble donc que la grandeur continue soit une idée plus accessible, plus maniable, plus intelligible même que l'idée de nombre, puisque c'est, en définitive, la science de la grandeur qui englobe et absorbe toutes les autres, et les éclaire en les noyant dans son cours uniforme et régulier.

On voit par là combien sont loin de la vérité les savants qui prétendent fonder toute la Mathématique sur la seule idée de nombre, et par suite la réduire à sa partie la plus restreinte et la plus pauvre. Ils devraient tout au moins adjoindre à l'idée de nombre l'idée d'ordre, qui lui est irréductible; et encore n'est-il pas sûr qu'avec des *nombres ordonnés* ils réussissent à construire sans pétition de principe l'idée, autrement claire et simple, de grandeur. Au contraire, il est probable qu'on pourrait réduire les idées de nombre et d'ordre à celle de grandeur, qui paraît en tout cas leur servir de matière et de support; et les considérations précédentes, touchant les relations des diverses sciences mathématiques, seraient propres à confirmer cette présomption, s'il est vrai que l'ordre et la dépendance des théories scientifiques reflètent l'ordre et la dépendance des idées qui leur servent de fondements. Nous ne pouvons aujourd'hui aborder la discussion de ce problème; nous nous bor-

1. V. Poinsot, *Mém. cité*.

nons à le proposer à nos lecteurs, avec les remarques critiques qui nous semblent en préparer la solution. Ils nous excuseront de ne pas leur apporter des conclusions fermes et bien arrêtées : d'abord, parce qu'il est toujours facile de tirer des conclusions logiques de prémisses données, une fois celles-ci bien établies; ensuite parce qu'il est plus utile de suggérer des recherches que d'imposer des solutions. C'est pourquoi nous avons voulu soumettre ces réflexions aux savants qui nous lisent, et les inviter à les discuter. M. Russell, dans l'article que nous avons résumé plus haut, a tenu à rendre hommage [1] au « splendide travail que cette *Revue* a accompli sur la question des rapports du nombre et du continu, et sur la question connexe des arguments de Zénon contre le mouvement ». Nos savants collaborateurs tiendront, j'en suis sûr, à justifier ce témoignage flatteur, et à apporter, à l'exemple des mathématiciens étrangers, le concours de leurs lumières à l'élaboration de la Philosophie des mathématiques.

LOUIS COUTURAT.

1. A propos de l'article de M. Poincaré sur le *Continu mathématique* (janv. 1893). Le même éloge se trouve déjà dans l'*Essay on Foundations of Geometry*, § 100.

COMMENTAIRE

AUX

FRAGMENTS DE JULES LAGNEAU

L'enseignement de Jules Lagneau a eu de son vivant une telle réputation, et ceux qui ont pu s'en faire une idée d'après les notes ou les souvenirs de ses élèves en ont tiré un si grand profit, qu'il nous a paru que c'était rendre service à la Philosophie que mettre sous les yeux du public tout ce que les manuscrits de notre maître, éclaircis par nos notes et nos souvenirs, permettraient de reconstituer avec exactitude. Un exposé systématique de la doctrine de Jules Lagneau était évidemment, sous ce rapport, préférable à toute autre publication. Mais ce travail, depuis déjà longtemps assez avancé, nous est apparu comme tout à fait au-dessus de nos forces parce qu'il fallait, pour le mener à bien, à la fois une rare puissance de construction et une extrême défiance vis-à-vis de soi-même, qualités déjà difficiles à acquérir chacune à part, mais impossibles, ose-t-on dire, à concilier.

L'auteur de la présente publication croit avoir évité ce double inconvénient en publiant, sous le nom de Jules Lagneau, ce qu'il a pu trouver dans les manuscrits, et en faisant suivre ces fragments d'un commentaire dont il prend la responsabilité sans pour cela le revendiquer comme sien. Ce commentaire est destiné uniquement, dans sa pensée, aux esprits jeunes et inexpérimentés, qui voudraient chercher dans la philosophie de Jules Lagneau la direction que d'autres y ont trouvée, et l'impulsion énergique que d'autres en ont reçue.

Si obscurs et si incomplets que soient les fragments, si imparfait que soit le commentaire, le commentateur croit fermement qu'un esprit judicieux, et surtout énergique, peut, par la lecture attentive des uns et de l'autre, être détourné d'une métaphysique présomptueuse comme aussi d'un empirisme à la fois trop timide et trop envahissant. Quand ils devraient ne tirer de cette lecture que la ferme conviction que la présence ou l'absence d'un fait n'a jamais rien prouvé, et ne peut, par nature, prouver rien (sans quoi un délire prolongé et collectif serait la plus forte des preuves), ils seraient déjà par là même philosophes, puisqu'ils seraient affranchis des événements qui passent dans la durée, et dont la connaissance est par nature toujours et nécessairement inadéquate.

Le lecteur ne doit pas chercher dans ce commentaire une réponse à toutes les questions que la lecture des fragments lui aura suggérées. Un grand nombre de fragments, et non des moins importants, n'ont pas été commentés, soit parce qu'il a paru impossible d'en déterminer exactement le sens, soit parce qu'ils se suffisent à eux-mêmes, soit parce qu'ils se trouvaient déjà suffisamment expliqués par le commentaire d'un fragment antérieur. C'est ainsi que les fragments 80 et 81 se trouvent expliqués par le commentaire du fragment 25. Les fragments compris entre les n°s 55 et 65, où se trouve exposée la théorie du jugement, suffisent amplement par eux-mêmes à appeler l'attention des jeunes philosophes sur cette question fondamentale.

Quant aux fragments sur Spinoza, dont le n° 1 est le plus important, ils trouveront le meilleur des commentaires dans le texte même de l'Éthique. Des références n'auraient servi qu'à rendre plus rapide un travail que l'étudiant en philosophie ne fera jamais assez lentement.

2

Cette longue formule, où se résume la doctrine de Lagneau, paraîtra sans doute à beaucoup n'apporter rien de nouveau. Il est facile d'y retrouver Aristote et la Monadologie; il est facile aussi de remarquer que des affirmations de ce genre sont trop générales et trop dépourvues de preuves pour arrêter l'attention d'un esprit positif. Pourtant, ce qui est remarquable, et ce que les fragments qui suivent laissent apercevoir, c'est que nul plus que Lagneau ne pénétra dans le détail des questions particulières; nul ne se perdit plus volontiers dans la réalité concrète et complexe; nul n'eut le sentiment plus immédiat du réel et du vivant. La philosophie de Jules Lagneau n'a rien d'abstrait, d'audacieux ni de rapide; au premier abord elle eût paru plutôt tatillonne, hésitante, timide. Les mots « analysé par la réflexion » ne sont pas ici une vaine formule : pendant quatre ou cinq mois chaque année, Jules Lagneau s'attardait sur la théorie de la perception. Une analyse patiente des perceptions des différents sens et des illusions, des tentatives d'explication et d'interprétation, sévèrement critiquées quelques heures après par leur inventeur lui-même, le tout appuyé sur une très solide connaissance de l'anatomie et de la physiologie humaines, voilà par quels chemins Lagneau conduisait ses élèves à cette métaphysique dont on a tant parlé, dont personne ne se fait une idée exacte, et dont l'obscurité seule, peut-on dire, était célèbre. En réalité Lagneau n'avait rien du prophète ni du poète, si ce n'est à de rares intervalles, et comme pour se donner quelque repos. Jamais l'analyse proprement dite n'a été pratiquée avec plus de ténacité, avec moins de souci de l'ensemble, avec moins d'idées préconçues que par lui. Aussi, pour ceux qui l'ont entendu sans l'avoir bien compris, il semble plutôt avoir manqué de cet ordre artificiel et systématique dont l'*Éthique* reste l'incomparable modèle.

Ainsi pas de déductions abstraites et inflexibles; pas de formules très générales et très ambitieuses; mais une sorte de micrographie spirituelle; une analyse infatigable et interminable, des retours continuels de la pensée sur elle-même, tout cela accompagné du senti-

ment constant de l'erreur inévitable, ou si l'on veut du sentiment de la richesse de l'être et de la pauvreté de nos formules, telle était l'épreuve à laquelle étaient soumis ses auditeurs, et de laquelle ils sortaient plus modestes, plus prudents et plus courageux.

Ainsi chacune des parties de cette formule est la conclusion d'une analyse patiente, pénétrant dans tous les sens en même temps, si subtile que les mots manquaient, si complète que tout fil conducteur semblait perdu. L'analyse de la perception conduisait à découvrir dans cet acte, si simple en apparence, un monde de pensées latentes, de raisonnements, de jugements, de préjugés, de conjectures, d'affirmations métaphysiques. Qu'est-ce qu'un objet réel? C'est d'abord un faisceau de qualités ou propriétés. La connaissance de chacune de ces qualités ou propriétés suppose des comparaisons préalables; par exemple la connaissance de la forme suppose une comparaison entre les dimensions; la connaissance d'une dimension suppose celle d'une distance, c'est-à-dire l'affirmation d'un rapport de position qui ne peut pas être donné en fait, puisque la distance nous sépare de l'objet; la notion de distance suppose donc l'idée du permanent de l'indépendant par rapport à nous, de la dépendance d'une partie par rapport à une autre et des parties par rapport au tout. De même la connaissance d'un son, si on l'analyse, suppose un travail prodigieux que notre pensée fait sans nous; le mot de Leibniz: *Musice est mathematice animæ nescientis sese computare* est vérifié par l'analyse minutieuse des perceptions de l'ouïe: entendre des sons c'est diviser le temps, c'est nombrer les divisions, reconnaître le retour de certains groupes, c'est-à-dire concevoir sous le changement des sensations l'identité d'une formule numérique : c'est faire de la science sans s'en douter. Les perceptions du toucher ne sont pas plus simples que les autres; les auteurs cherchent un point de départ à notre connaissance tactile des choses; ils pensent le trouver dans la perception de résistance, dans le sentiment de l'effort; or, de telles perceptions, un tel sentiment supposent tout un monde de notions : connaissance d'un ordre fixe, ce qui suppose une connaissance locale des parties de notre corps; notions de distance et de direction; imagination d'un terme voulu, et non possédé, et des intermédiaires qui nous en séparent. Et ces notions sont elles-mêmes complexes, indéfiniment. La sensation pure et simple : abstraction inconcevable; car sentir sans avoir conscience ce n'est pas sentir, et avoir conscience c'est déjà unir, grouper, préférer. La sensation

pure n'est donc autre chose qu'une hypothèse à laquelle nous sommes conduits lorsque nous réfléchissons sur la perception; c'est le symbole d'une nécessité extérieure à nous, qu'il nous faut subir, et qu'au fond nous voulons subir, car il n'y a plaisir et douleur concevable que s'il y a préférence et libre acceptation; voilà en bref où peut conduire l'analyse des perceptions les plus simples; et toutes étaient successivement examinées au même point de vue. Mais ce n'est rien encore; l'idée de l'objet réel, affirmé comme cause unique de perceptions multiples et variables, est une idée métaphysique; c'est l'idée même de l'être, un malgré tout, et c'est l'idée du vrai, laquelle implique elle-même l'idée d'un accord possible des pensées et par là nous ramène au sentiment réfléchi de la dépendance de notre pensée par rapport à la Pensée. La perception nous conduit ainsi à découvrir en nous une vie pensante qui nous dépasse, qui nous dirige. L'idée de l'objet repose sur des jugements; ces jugements impliquent un pressentiment de l'être, c'est-à-dire une science infinie; et la Pensée imparfaite ne se représente autour d'elle la prison d'un monde extérieur que parce qu'elle se sent liée à la Nature absolue de la Pensée, ou si l'on veut à la Pensée du tout, à la Pensée totale. Voilà où conduit l'analyse de la connaissance des choses. Si l'on veut bien y réfléchir, on verra que cette formule n'est nullement vague ni abstraite, qu'elle n'est que le résumé exact et précis d'une analyse pénétrante, qui dépasse les abstractions qu'on appelle formes, qualités, sensations, et nous met en présence de la vie concrète et universelle. A vrai dire une telle idée n'apparaîtra clairement qu'à ceux qui auront fait eux-mêmes tout le travail d'analyse que nous venons de résumer à grands traits. Ce que nous avons dit peut pourtant n'être pas inutile; rien n'est plus méconnu à notre époque que la nécessité de ne jamais séparer un système métaphysique de l'analyse laborieuse et méticuleuse des faits.

A l'appui de ce qui vient d'être dit, nous reproduisons aussi exactement qu'on le peut d'après des notes et des souvenirs, quelques analyses qui donneront au lecteur une idée de ce qu'était le cours de Jules Lagneau.

LA PERCEPTION SUPPOSE DES AFFIRMATIONS MÉTAPHYSIQUES.

La théorie de Bain consiste à expliquer l'étendue par le temps, selon lui nous concevrions l'étendue à la suite de plusieurs expériences par lesquelles nous aurions constaté la possibilité de parcourir la même série de sensations dans un certain sens et dans un sens inverse. En comparant les deux séries ABCD et DCBA, je suis amené à me représenter l'ordre de ces sensations comme n'étant pas un ordre de succession, puisqu'il est indépendant du sens dans lequel je les fais se succéder. L'ordre apparaît comme étant le même, quoique je puisse les renverser. J'arrive à me présenter un ordre qui préexistait à la succession. Ce qui fait que je puis sentir ABCD et DCBA, c'est que je me représente qu'il existe un ordre pouvant être parcouru dans un sens ou dans l'autre. La simultanéité serait donc obtenue par la soustraction de deux successions en sens inverse : la simultanéité serait le néant du temps.

Ainsi l'espace se déduirait du temps par abstraction de la direction, du sens du temps, à la suite d'une expérience qui nous fait apercevoir que ce sens peut être interverti.

Il résulte donc de la théorie de Bain que la distinction des sensations ne suffit pas à constituer la diversité des lieux auxquels on les rapporte : nous ne pouvons percevoir l'étendue qu'à la condition de parcourir les sensations et d'en intervertir l'ordre. Pour connaître l'étendue comme existant, il faut que je considère qu'il existe un moyen de rendre possibles les sensations que j'éprouverai; il faut donc que je reconnaisse entre mes sensations un ordre fixe, mais interversible. Bain, de même que Condillac et Destutt de Tracy, a donc vu que nous ne pouvons connaître l'étendue qu'à la condition d'une action par laquelle nous parcourons nos sensations.

Mais l'étendue est alors déduite du temps. Qu'est-ce donc que le temps, pour Bain? C'est un ordre inhérent à la sensation même. Or le temps n'est possible que s'il existe non pas seulement un ordre de fait, mais un ordre fixe, un ordre de droit, qui le détermine. On ne peut faire sortir l'espace de la succession qu'à la condition que cette succession soit le temps, mais cela présuppose l'idée d'une détermination des choses les unes par les autres, c'est-à-dire l'idée de l'étendue. La succession en elle-même c'est le fait qu'une sensation en remplace une autre. Le temps c'est un ordre fixe, c'est l'unité de tous les

mouvements successifs; c'est la représentation par laquelle nous saisissons à la fois toutes nos sensations successives pour leur reconstituer une simultanéité [1]. Avant de construire l'espace avec le temps, il faudrait avoir construit le temps. Or le temps n'existe que si l'on ressuscite le passé. Mais si je n'ai pas l'idée d'un ordre réel arriverai-je jamais à retrouver dans le passé ce qui m'a affecté? Il n'y a pas de raison pour que j'assigne à A sa place avant B, puisque tout est tombé dans le passé. Il faut, pour que je puisse le faire, que je conçoive une vérité de l'ordre; il faut que je juge que, s'il a dépendu de moi de me donner mes sensations dans cet ordre, cela n'a pas dépendu de moi absolument, c'est-à-dire qu'au moment où je me donnais B après A, j'étais obligé de me soumettre à certaines conditions qui ne dépendaient pas de moi. Je puis passer par la porte ou par la fenêtre; mais, du moment que j'ai fait choix d'un chemin déterminé, je devrai satisfaire à certaines nécessités. Pour que je puisse choisir un ordre, il faut qu'il soit donné : c'est cela qui fait la vérité de l'ordre choisi. Pour que mes sensations se soient succédé dans un certain ordre, il faut qu'il y ait eu une simultanéité qui est l'espace. Qu'est-ce qui fait que j'ai éprouvé la sensation de cet angle avant celle de l'encrier? C'est qu'au moment où j'éprouvai cette sensation, il existait un état général du monde. Qu'est-ce qui fait qu'un moment du temps se distingue des autres? C'est que nous considérons que toute perception a été liée à un état total du monde. Nous ne pouvons considérer l'ordre du temps comme vrai qu'à la condition que nous puissions déterminer les événements dans le monde. Si nous n'avions, pour distinguer les moments successifs du temps passé, que les souvenirs confus des sensations que nous avons éprouvées, ils se confondraient, car ces sensations sont fort peu distinctes les unes des autres. Nous ne pouvons considérer l'ordre des sensations comme parfaitement déterminé dans le passé qu'à condition que nous les rattachions à un ordre objectif. La raison que j'ai d'affirmer que les moments BCD, etc., sont déterminés dans le

1. Le devenir n'est que la matière du temps. Le temps véritable suppose la vérité du temps, c'est-à-dire un ordre nécessaire et permanent qui assure la conservation, l'évocation et la reconnaissance de nos souvenirs. Tout passe dans le temps, mais le temps ne passe point, puisqu'il est la connaissance vraie de ce qui passe. C'est pourquoi Kant a pu dire que le temps est le schème de la permanence sous le changement. Il ne peut échapper à personne que cette analyse conduirait à une théorie de la mémoire comme reposant sur une conception abstraite, toujours rationnelle en prétention, de la dépendance de nos actions les unes par rapport aux autres. V. aussi à ce sujet le comm. du fr. 40.

temps, c'est que je considère que ces moments sont déterminés chacun par l'aspect de tout l'univers à tous ces moments-là. Je ne puis concevoir un ordre fixe du temps qu'à la condition que je conçoive un ordre fixe de l'espace.

Autre chose est de parcourir des sensations dans un sens et dans l'autre, et autre chose de savoir que ces deux ordres n'en font qu'un. Il faut, pour que nous sachions cela, que nous ayons déjà la connaissance que chacune de ces séries représente quelque chose d'extérieur, que ces deux séries correspondent à une même chose. C'est la connaissance anticipée de l'identité qui nous fait reconnaître une ressemblance dans les différences. Ce n'est pas la superposition de ces deux ordres successifs qui nous permet de saisir un ordre de simultanéité. Jamais nous ne saisissons le simultané dans l'expérience; la simultanéité, c'est une connexion vraie entre des termes successifs. Du moment que nous concevons que des termes successifs sont liés entre eux par un rapport nécessaire, c'est-à-dire que l'un détermine l'autre, nous les concevons comme simultanés. Nous ne concevons la vérité d'une succession que par la simultanéité. Du moment que l'ordre de nos sensations est déterminé, nous le voyons nécessairement dans la simultanéité. Si nous ne distinguons pas ce que nous sentons de ce qui est véritablement, nous ne pourrons établir un ordre subjectif, car tous nos souvenirs font partie de l'état de conscience présent. La distinction du passé au sein même du présent suppose la conception de la vérité d'un ordre; mais cette vérité de ce que nous avons été, comment la développerons-nous en dehors de nous sans passer du subjectif à l'objectif, sans concevoir nos sensations comme rattachées, comme suspendues à quelque chose d'extérieur?

Lors même que l'on accorderait que nous puissions saisir une succession de sensations sans saisir en même temps les séries objectives auxquelles elles se rapportent, on ne voit pas comment la simultanéité pourrait sortir de cette succession. Ou bien ces deux séries, ABCD, DCBA, sont purement subjectives, et alors, lorsque vous les soustrayez l'une de l'autre, il ne reste rien, car ces ordres inverses s'annulent réciproquement. Ce qui reste n'est pas un ordre dans la simultanéité, mais simplement la simultanéité. Pour que l'espace pût résulter d'une pareille soustraction, il faudrait que l'on conçût qu'il y a lieu de distinguer, dans un ordre de succession, la succession et l'ordre; et c'est ce qu'on ne peut faire que si l'on conçoit dans cet ordre une nécessité. — Ou bien cet ordre est un ordre

vrai, c'est-à-dire objectif, et qui implique l'étendue. Alors il n'est pas étonnant qu'on puisse en faire sortir l'étendue, si elle y existait déjà.

De plus l'espace que Bain essaie d'expliquer n'est pas, si nous nous en rapportons à sa définition, le véritable espace. L'espace doit-il se définir : une possibilité indéfinie de sensations? Cela veut dire que l'espace, ce sont nos sensations de demain qui nous attendent. Bain, comme Stuart Mill, aboutit à concevoir le monde comme une pure construction de l'esprit, mais une construction individuelle : il n'y a pas pour lui une nature de l'esprit. Pour Bain le monde extérieur est une projection de la pensée individuelle; l'espace n'est qu'une simple possibilité. Ce qui manque à cette définition, c'est l'idée que cette possibilité repose sur une réalité. Nous ne concevrions pas que nous pouvons encore éprouver certaines sensations si nous ne concevions pas qu'il existe en dehors de nous une réalité qui rend nos sensations futures possibles. Dans la possibilité, l'élément essentiel c'est la nécessité. Lorsque nous nous représentons l'espace, nous ne nous disons pas que peut-être nous nous représenterons quelque chose; nous nous représentons la possibilité réelle d'aller à certaines sensations par un chemin qui est déterminé. L'espace est la représentation d'un pouvoir réel que j'ai sur mes sensations, si je me soumets à certaines conditions dont l'ordre, dont le système, est donné indépendamment de moi.

Ainsi, si l'on n'accorde pas que le pouvoir de la pensée est d'affirmer le réel, on ne pourra expliquer la perception de l'étendue. L'espace nous représente que nos sensations sont liées entre elles par un lien nécessaire, qui nous permet d'avoir prise sur elles. Ce qui nous conduit à cette conclusion anticipée que l'espace n'est pas une forme purement subjective, et qu'il n'est perçu par nous que si nous concevons qu'entre les points de l'espace il existe d'autres rapports que les simples rapports de fait : des rapports nécessaires, des rapports vrais.

LES PERCEPTIONS DU TOUCHER.

C'est par le toucher que nous percevons l'étendue complètement, c'est-à-dire sous ses trois dimensions. La perception de la profondeur est liée à celle de la résistance : le corps réel, par opposition au corps géométrique, c'est le corps qui résiste. Cette perception de la résistance, sous une forme plus complexe, est la perception de la

consistance, de la cohésion plus ou moins grande des parties, et enfin du poids. Mais ces perceptions ne sont nullement primitives; ce n'est pas par lui seul que le toucher nous fait connaître la consistance. En effet la consistance d'un corps n'est pas perçue directement par le toucher. Que nous apprend le contact d'un corps? Tout simplement une plus ou moins grande résistance. Mais si une faible résistance tient à la légèreté de ce corps ou au peu de cohésion de ses parties, c'est ce que le toucher ne nous apprend pas. La perception de consistance implique, en plus de la résistance, la conception d'une séparation des parties. L'idée de poids suppose la connaissance de la direction de bas en haut, qui suppose elle-même l'idée d'étendue.

La résistance elle-même est-elle une perception primitive du toucher? Si par toucher on entend le sens par lequel est signalée la présence immédiate d'un corps sur la superficie de notre corps, on ne saurait apprendre, par le seul toucher, qu'un corps résiste. C'est à la suite des effets perçus par nous d'une action que nous avons voulue que se produit le sentiment de la résistance. Encore ne faut-il pas croire qu'il suffise, pour éprouver ce sentiment, d'éprouver la sensation d'un obstacle. Percevoir une résistance, c'est percevoir quelque chose qui résiste. Mais le simple fait d'éprouver une sensation liée à la cessation de l'action musculaire commencée ne suffit pas à engendrer l'idée d'une chose extérieure qui résiste. Cest parce que nous concevons la chose qui résiste que nous percevons la résistance de cette chose [1]. C'est l'idée d'objet qui produit en nous la perception de résistance. Une sensation ne suffit pas à nous faire juger qu'il y a des êtres en dehors de nous : il n'y a rien dans la simple sensation de résistance qui signifie résistance. La résistance est donc perçue et non sentie.

Il en est de même du lieu. La perception de l'étendue se fait au

1. On ne saurait trop attirer l'attention du lecteur sur les formules de ce genre; elles sont de nature, par la violence même qu'elles font à nos habitudes d'esprit, à nous faire apercevoir le véritable rapport de la pensée à son objet. Un objet c'est toujours la représentation d'une hypothèse, au sens scientifique du mot. Qu'un objet nous résiste, cela n'est pas un fait, mais bien une conception par laquelle nous nous expliquons, de la façon qui nous paraît la plus simple, les relations qui ont été, sont et seront constatées entre nos sensations et nos mouvements. Les illusions seraient inexplicables si l'objet n'était pas la représentation d'une idée préconçue que nous avons sur les résultats possibles de nos actions, idee préconçue qui est tantôt confirmée, tantôt contrariée par l'événement. V. le comm. du fr. 38.

moyen du toucher actif, du toucher qui s'exerce par des mouvements et surtout par des mouvements de la main. Cet organe est construit de façon à permettre une grande mobilité dans le contact. De plus nous pouvons opposer l'un à l'autre deux contacts, toucher l'objet en même temps de deux côtés opposés. Il semble que le toucher double révèle immédiatement l'épaisseur des corps, c'est-à-dire leur réalité ; mais il ne faut pas croire que cette connaissance résulte simplement d'une sensation. Elle suppose, pour être obtenue, une action musculaire volontaire. Même les sensations résultant du mouvement de la main qui cherche à réunir ses parties à travers l'objet ne suffirait point à nous révéler l'existence de l'objet qui résiste. Il faut que nous concevions quelque chose au delà de ce que nous touchons et de ce qui nous résiste. Nous ne pouvons percevoir un objet comme ayant une dimension intérieure qu'en concevant la réalité de l'objet. La troisième dimension n'est pas sentie, mais perçue, et cette perception suppose la conception de l'unité de l'objet.

De même la perception de la surface ne peut pas résulter du simple contact. Un contact multiple ne signifie pas une surface composée d'un certain nombre de points en dehors les uns des autres. Les mouvements qui nous font passer par différents points, associés à des perceptions du toucher, ne sauraient engendrer la surface. Nous ne pouvons percevoir dans tous ses détails une surface; nous devons donc concevoir que les dimensions que nous ne mesurons pas existent, sont actuellement déterminées. Nous ne percevons donc pas la surface; nous la concevons.

Les sensations proprement dites du toucher sont celles de tact et de température.

La sensation de tact est celle que nous éprouvons quand nous touchons un objet sans le presser. C'est la culture du pouvoir de distinguer les différentes sensations de tact qui constitue la culture du toucher. La sensation de pression se produit quand les parties profondes de la peau sont comprimées : subir des pressions c'est ne plus pouvoir toucher.

La sensation de température est, de toutes les sensations du toucher, celle qui est le plus purement affective, celle qui ressemble le moins à une perception. Nous l'éprouvons à l'intérieur de notre corps; elle est plutôt une sensation vitale qu'une sensation représentative. Pourtant elle est étroitement unie à la sensation de pression; un corps froid nous paraît plus lourd qu'un corps chaud. Ainsi

même dans les sensations les plus affectives intervient, pour déterminer leur caractère et leur intensité, l'élément intérieur de l'action. Voilà comment Aristote a pu dire que la sensation est l'acte commun du senti et du sentant. Aucune perception n'existe que par le moyen de l'action musculaire ; même les sensations les plus simples supposent encore des réactions inconscientes du corps. Suivant le degré de l'énergie vitale, suivant que l'action organique nous coûte plus ou moins, les sensations nous paraissent plus intenses ou plus faibles. Au fond de la sensation il y a encore de l'action [1].

LES PERCEPTIONS DE L'OUIE.

L'ouïe ne nous représente pas des objets. Entendre un bruit c'est sans doute souvent être porté à se représenter un objet; mais cette représentation ne peut s'effectuer que par l'action de l'imagination visuelle et tactile : l'ouïe ne nous représente pas l'étendue. Ce que l'ouïe nous représente immédiatement c'est la durée. On pourrait dire que l'ouïe est un sens représentatif subjectif, par lequel nous déterminons des parties du temps, de même que par le toucher et la vue nous déterminons des parties de l'espace. Dans les sens inférieurs il n'y a pas à proprement parler de perception : les différentes odeurs et saveurs se distinguent les unes des autres par leur caractère agréable ou désagréable, non par leur place. Il n'y a donc pas à distinguer dans une odeur ou une saveur ce qu'elle est comme sensation de ce qu'elle est comme perception. Il en est tout autrement dans les perceptions de l'ouïe. Les sons donnent bien lieu à de véritables perceptions, c'est-à-dire à des représentations de grandeurs, suivant les façons différentes dont ils se prolongent ou se succèdent dans le temps. Les sons sont en effet simultanés ou successifs. Chaque son marque un moment du temps. Chaque son est un coup frappé qui coïncide ou non avec d'autres coups frappés. Suivant les différentes manières dont les sons simultanés ou successifs divisent le temps, nous éprouvons des impressions différentes.

1. L'étude de chacune des illusions des sens conduirait à une conclusion analogue. Notre jugement n'augmente pas seulement le poids d'un corps; il en change la couleur, les dimensions, le relief, l'éloignement, etc. Il le crée même de toutes pièces dans l'hallucination et dans le rêve; et Lagneau pouvait dire : « Ce n'est pas parce que nous percevons un corps ayant telles propriétés que nous jugeons qu'il les possède, c'est au contraire parce que nous jugeons qu'il les possède que nous le percevons tel ».

Le caractère même de ces sons change. Le sentiment qui résulte des différentes manières dont les sons remplissent le temps c'est le sentiment du rythme. Ce sentiment irréductible à autre chose que lui-même suppose une perception du temps.

Si nous considérons les sons en eux-mêmes indépendamment de leur distribution dans le temps, leurs propriétés sont au nombre de trois : l'acuité, l'intensité et le timbre. Ce sont là des qualités sensibles, tandis qu'au contraire le rythme est un sentiment qui résulte d'une perception proprement dite et qui suppose une activité de l'esprit sinon consciente, au moins susceptible de le devenir.

Le son se distingue du bruit en ce qu'il suppose une sensation nette et distincte. Le bruit est un composé de sons indistincts et qui ne sont pas entre eux dans des rapports perceptibles. Le son est l'élément du bruit comme il est l'élément de la perception musicale. Suivant que plusieurs sons sont ou ne sont pas rapprochés de façon que leurs rapports simples puissent apparaître, il y a ou il n'y a pas perception musicale.

Les sons sont essentiellement simples en ce sens qu'ils doivent pouvoir être identifiés à eux-mêmes. Un son qui cesse de se ressembler n'est plus le même son. Si ce changement se fait insensiblement, sans passer à des sons qui soient avec le premier dans des rapports simples, on n'a plus affaire à un son, mais à un bruit confus.

Ce par quoi un son est lui-même, c'est son acuité ou sa hauteur, et il est impossible de définir sa hauteur en elle-même. Elle se distingue de l'intensité en ce que celle-ci est susceptible d'être mesurée directement par la distance à laquelle le son est parvenu; tandis que la hauteur ne se prête pas à une mesure de ce genre.

Un son n'est pas toujours simple : presque tous les sons sont composés de plusieurs autres, parmi lesquels l'un domine. On appelle timbre d'un son le caractère que ce son doit aux sons qui le composent, et qui sont avec lui dans des rapports simples. C'est le timbre qui permet de distinguer l'un de l'autre deux sons de même acuité produits par des substances différentes ou résultant de structures différentes. Le son élémentaire n'a pas de timbre, puisque le timbre résulte de l'acuité et de l'intensité des sons accessoires dont tout son est accompagné naturellement. La perception de timbre est donc composée. Toutefois il nous est impossible de retrouver de nous-mêmes, et à moins d'y être invités, les composants dans le composé. Comme ce n'est pas par un acte distinct de l'esprit que

nous composons l'idée de timbre, il n'est peut-être pas juste de l'appeler perception; en percevant le timbre, nous ne mesurons rien. De même nous ne devons pas appeler perception le sentiment de l'intensité. L'intensité et le timbre sont des sensations immédiates dans lesquelles nous ne pouvons remarquer de complexité qu'en nous servant de l'analyse extérieure. Il y a là quelque chose d'ultime pour la conscience.

Mais les sensations de son n'existeraient point telles que nous les connaissons si elles n'étaient liées à des perceptions véritables. Entendre un son n'est pas la même chose que lui attribuer une acuité et une intensité déterminées. La véritable perception de son suppose que ce son est entendu avec d'autres ou après d'autres. La perception de l'acuité d'un son n'a lieu véritablement que lorsque ce son est rapporté par l'esprit à un ou plusieurs autres sons. Percevoir un son au point de vue de l'acuité c'est le percevoir comme plus ou moins aigu qu'un autre. Quand nous apercevons une couleur, il n'est pas nécessaire que nous la rangions dans la série des couleurs. Au contraire la perception de l'acuité est une perception de degré. Tandis qu'il y a entre les couleurs une diversité absolue de qualité, nous introduisons immédiatement une idée de grandeur relative dans les sons qui nous affectent. Le rouge ne nous paraît pas du vert suraigu; la perception des sons est au contraire comparative; c'est une perception de rapports. Nous ne pouvons nous faire une idée de ce que serait la pure sensation de l'acuité d'un son. L'acuité des sons est véritablement perçue, et il est plus exact, au fond, de parler des perceptions de son que des sensations de son.

Mais ce caractère de perception apparaît plus encore dans le son si nous y considérons la durée qui lui est propre. Tout son coïncide dans son commencement avec certains phénomènes perçus, et dans sa terminaison avec certains autres. Or le temps se détermine par des coïncidences : l'instant est la coïncidence d'un certain nombre de phénomènes. Un son a donc une durée, qui est déterminable, mesurable. Nous ne concevons pas le son tout entier si nous faisons abstraction du temps qu'il dure; il n'est pas instantané. Il n'y a aucun rapport entre le temps que dure une sensation d'odeur ou de saveur et la nature de cette sensation. Au contraire la durée est un élément intégrant de la perception d'un son. Pour que nous percevions cette durée il faut que nous remarquions une coïncidence avec des phénomènes extérieurs ou avec d'autres sons. De toutes les cir-

constances qui peuvent se présenter dans ces coïncidences résultent les impressions musicales. Les perceptions de l'ouïe s'achèvent dans les perceptions musicales qui résultent des rapports que nous saisissons entre des sons simultanés et successifs considérés dans leur acuité, dans leur intensité et dans leur durée.

La combinaison de la perception de la durée avec celle de l'intensité constitue la perception du rythme. Ici le caractère intellectuel de la perception acoustique se dessine plus nettement. La perception du rythme c'est la perception de la division plus ou moins complète du temps en parties égales par des sons successifs. Qu'un son soit produit avec une certaine intensité et soit suivi d'une autre qui limite la durée du premier, ces deux sons successifs déterminent une division du temps. Si ces deux sons ont la même intensité, s'ils paraissent résulter d'une action également forte, la deuxième apparaîtra comme la reproduction du premier, en ce sens que le deuxième déterminera l'attente d'un troisième son, placé à la même distance du deuxième dans le temps que le deuxième l'était du premier.

Les sons de même intensité tendent à déterminer une certaine mesure du temps, parce qu'à l'intensité est liée une idée de force, c'est-à-dire de distance, de position. Il n'en est pas de même de l'acuité.

Entre des sons d'intensité semblable supposons intercalé un son d'intensité moindre :

A *a* A

La succession A *a* tend à éveiller dans l'esprit l'idée de sa reproduction indéfinie [1]. Nous avons dès lors dans l'oreille l'attente de deux divisions du temps. La perception du rythme existait déjà tout à l'heure ; elle devient ici le sentiment de la possibilité de mesurer le temps à la fois par deux unités différentes. Mais pour que le rythme soit vraiment intelligible, il faut que ces deux unités soient entre

1. Il faut bien se garder de voir dans l'idée de cette reproduction indéfinie l'effet d'une sorte d'inertie spirituelle. Si l'esprit était inerte et enregistrait passivement les événements, il n'aurait pas d'autre idée que celle du changement perpétuel, et à vrai dire il n'aurait point d'idée du tout, car il n'y a d'idée que du permanent. L'habitude, c'est-à-dire l'exigence d'une répétition, n'est pas, comme l'entendent les associationnistes, l'effet du mécanisme, mais au contraire la manifestation la plus frappante de l'acte de penser. Ce n'est pas parce que l'habitude existe qu'il y a recommencement et identité, c'est au contraire parce que la pensée est recommencement et identité que l'habitude existe.

elles dans un rapport simple, c'est-à-dire que la plus petite apparaisse immédiatement comme une fraction de l'autre.

La condition pour que nous percevions la mesure du temps par des sons c'est qu'il existe une proportion entre l'intensité des sons qui déterminent les divisions par des unités différentes, et les grandeurs de ces unités. Le son qui commande une division du temps par une grande unité devra être un son fort. Ainsi il y a dans le rythme une tendance à ce que les rapports des unités qui servent à la division du temps soient représentés par le rapport des intensités; mais il y a là seulement une tendance. En effet l'agrément du rythme résulte des attentes qui sont successivement déterminées dans l'esprit et qui sont tantôt satisfaites et tantôt déçues.

Indépendamment de ces divisions du temps par des unités enchevêtrées, la disposition des sons au point de vue de leur acuité, disposition d'où résulte la mélodie, permet de constituer des suites de sons qui forment des touts, si bien qu'il serait impossible à l'oreille de se reposer ailleurs que sur le dernier son de ces séries de sons. Ces mélodies successives déterminent à leur tour des divisions du temps qui se superposent aux divisions qui sont déterminées seulement par l'intensité respective des sons. Aux exigences du rythme se superposent celles de la mélodie; aux attentes que provoque dans l'esprit la perception du rythme se superposent celles que provoque la mélodie. Il arrive constamment que telle note qui, si on la considérait en dehors de la suite mélodique à laquelle elle appartient, devrait être un temps faible, l'indice d'une division du temps par une unité très petite, doit être une note importante à laquelle convient une intensité considérable. La contradiction qui existe entre ces deux exigences est un des éléments de la perception musicale; elle provoque dans l'esprit une attente nouvelle à la place de celle qu'elle a déçue; elle rend plus impérieuse la nécessité d'un accord final, c'est-à-dire d'une conciliation entre ces deux exigences contraires. C'est dans cette alternance des attentes et des déceptions que se trouve la cause principale de l'émotion musicale et du pouvoir qu'elle a de symboliser d'autres émotions, celles que provoquent dans l'esprit les événements de la vie réelle.

Les sons successifs qui forment par leur ensemble une mélodie sont soumis, quant à leur acuité, à la loi suivante : ils doivent être tous entre eux dans certains rapports simples. Parmi ces sons il en est un auquel tous les autres, considérés dans leur acuité, sont sponta-

nément rapportés par l'esprit; ce son est la base de la mélodie. Parmi les autres, certains sons apparaissent immédiatement comme identiques à lui, certains autres comme presque identiques à lui, d'autres comme étant dans des rapports plus ou moins étroits avec lui.

Considérons le son fondamental d'une mélodie, et, parmi tous les autres, celui qui lui ressemble le plus sans se confondre avec lui, c'est-à-dire celui dont la vibration a une durée deux fois moindre que la sienne. L'intervalle qui sépare ces deux sons comporte une série de notes intermédiaires par lesquelles il est possible de passer graduellement du premier au deuxième. Entre toutes ces notes intermédiaires, certaines notes ont entre elles des rapports qui font d'elles un tout complet. Ces notes intermédiaires constituent, avec les deux notes extrêmes, la tonalité.

De quoi résulte cette attraction qu'ont les unes pour les autres les notes de la tonalité? De ce que ces notes appartiennent presque toutes à deux accords, c'est-à-dire à deux ensembles de notes qui, entendus à part l'un de l'autre, produisent sur l'oreille une impression agréable. Le premier est l'accord parfait; le second, l'accord de dominante. Nous avons ainsi six notes de la tonalité. La septième sera la dominante d'un accord construit sur la dominante du deuxième accord [1].

On obtient ainsi la succession de sons appelée gamme, qui est un enchevêtrement de notes empruntées à trois accords. Mais certaines de ces notes appartiendront à deux de ces accords. La perception de la mélodie résulte de ce que les notes d'une mélodie sont toutes perçues par rapport à deux ou trois accords. Chacune des notes d'une mélodie n'est donc pas perçue en elle-même, mais dans un accord. Si cet accord n'est pas l'accord de tonique, il est à son tour perçu par rapport à la note de tonique, de sorte que la perception de mélodie résulte, dans ses diverses variétés, du plus ou moins grand éloignement des notes qui la constituent par rapport à la note fondamentale. Cette perception est donc très analogue à la perception de rythme, qui consiste elle aussi dans une mesure, ou plutôt dans un ensemble de mesures plus ou moins directement faites par des

1. Il est clair que c'est là une description plutôt qu'une explication, et qu'une théorie philosophique de la musique est encore à faire. Lagneau l'a tenté plusieurs fois, toujours en partant des lois du rythme, et en concevant l'harmonie comme résultant de la connaissance inconsciente d'un rythme.

unités différentes qui sont entre elles dans des rapports plus ou moins simples.

Ainsi nous entendons chaque note de la mélodie par rapport à d'autres qui constituent un accord, lequel est perçu, soit directement, soit par un autre. Les notes constitutives de cet accord ou de ces accords peuvent être exécutées en même temps que la note ou ne l'être pas. Dans le premier cas la mélodie est complètement exprimée, elle est accompagnée d'harmonie; dans le second cas, l'imagination auditive doit plus ou moins péniblement suppléer à l'absence de ces accords : on a alors la mélodie pure, abstraite.

Le passage de la mélodie d'une tonalité à une autre est la modulation : la mélodie n'est plus perçue par rapport à la même tonique; la modulation est comme le passage d'un monde à un autre. Ce passage doit être préparé par le concours de moyens harmoniques. Certaines notes doivent être employées qui, tout en ayant un rapport avec celles qui les accompagnent, n'ont cependant de sens détermimé que par rapport à d'autres notes qui ne sont pas encore données, et qu'elles exigent impérieusement. C'est ce qui a lieu par l'introduction des accords imparfaits, qui n'ont de sens que par ceux qu'ils font attendre.

Le travail de l'audition musicale consiste en grande partie dans cette analyse par laquelle l'esprit de l'auditeur décompose des ensembles de notes discordantes en différentes parties qu'il rapporte à différents accords. Une oreille peu habituée à une musique un peu savante entend les accords discordants comme discordants. L'audition musicale est un véritable travail; c'est une perception qui suppose un exercice répété. De là aussi le caractère éminement expressif de la musique. Ce qui détermine nos émotions, ce sont les différentes modifications de notre action; être ému c'est être porté hors de soi; l'émotion résulte toujours de l'action et tend toujours à la déterminer. Or la perception musicale se distingue des perceptions visuelles en ce que son objet n'est pas fixé. L'audition est un travail pour conserver la vie à des éléments de la pensée qui tendent à s'évanouir. La perception musicale est symbolique plus que toute autre parce qu'elle représente dans sa vérité notre vie intérieure, qui n'est qu'un perpétuel effort pour incorporer dans une forme nouvelle les éléments d'action qui s'écoulent en nous. Les perceptions musicales émeuvent l'âme par le sentiment qu'elles lui donnent de la possibilité de mettre en elle un ordre parfait. Au fond

de la perception musicale il y a une mesure du temps ou plutôt plusieurs mesures du temps qui doivent se rapporter à une seule. La perception musicale a donc pour effet de nous rendre conscients de l'écoulement régulier du temps, et de la possibilité de soumettre notre vie intérieure à une règle fixe.

Dans la pensée il y a lieu de considérer deux termes, la nature, avec son mouvement indéfini qui échappe à toute détermination; au-dessus de cette nature, et comme en constituant la vérité, il y a la détermination des pensées. La pensée pense toute chose comme mesurée : la pensée est la mesureuse. L'audition de la musique nous donne conscience de ce pouvoir fondamental de la pensée; la musique c'est de la pensée abstraite qui se réalise. Le plaisir de l'audition musicale consiste en ce que nous faisons tenir dans des formes déterminées ce qui échappe à toute détermination. L'harmonie représente la nature, la vie. Le rapport des notes éveille en nous des tendances, des besoins. Perpétuellement se trouvent dans la musique deux éléments : l'un abstrait, qui est la mesure, l'autre concret, qui est la mélodie; la mélodie doit se plier à l'autorité de la mesure; c'est cette lutte qui fait naître en nous l'émotion musicale.

Dans tous les arts se rencontre cette opposition d'une forme mathématique et d'une matière sensible. Mais dans la musique la forme a besoin d'être créée par l'esprit; car la forme musicale se rapporte au temps, non à l'espace; ce qui dans l'âme n'est que tendance, pur sentiment, ce qui n'a pas d'existence formelle, est du domaine du son.

3

Si le lecteur veut bien examiner le tableau à double entrée qui est résumé ici, et qui est exposé dans le fr. 34, il aura sous les yeux et il pourra embrasser d'un seul coup d'œil l'ensemble de la Vie Pensante; et, comme disait Kant pour le tableau des catégories, il ne pourra manquer d'être conduit à toutes sortes de belles remarques. La correspondance entre les degrés dans chaque division nous permet de concevoir une vie imparfaite, et néanmoins complète à son degré; la vie animale : sensation, émotion, impulsion; la vie intelligente : entendement, sentiment intellectuel, volonté; la vie rationnelle : raison, sentiment moral, liberté. Nous voyons aisément que le degré inférieur est bien désigné aussi par les mots : Nature, ou Mécanisme, ou Instinct. Des degrés intermédiaires peuvent être découverts; par exemple, dans la région de l'entendement, on passe

de la perception, science instinctive en partie, à l'expérience, puis à la science déductive, qui nous conduit à la raison proprement dite. De même l'effort et le travail sont des intermédiaires entre l'impulsion et la volonté. Avec un peu plus de réflexion, on comprendra la prédominance de la fonction intelligence, qui fait passer naturellement l'être pensant du degré inférieur au degré supérieur. Par exemple, l'intelligence appliquée à l'émotion la transforme en sentiment. Appliquez à l'émotion physique qui résulte d'une brûlure l'intelligence qui se souvient et prévoit, vous obtiendrez la crainte de la brûlure, qui est un sentiment. L'impulsion accompagnée d'une connaissance raisonnée devient volonté, et ainsi du reste.

Mais ce qui sera particulièrement instructif ce sera de chercher dans ce tableau de la Vie Pensante la confirmation de deux grands principes qui en sont en quelque sorte la clef.

Premier principe : les formes supérieures reposent sur les formes inférieures. Ce principe n'est que la constatation de l'imperfection de toute pensée consciente. L'entendement repose sur la sensation et ne serait rien sans elle; la volonté, en dehors de l'impulsion généreuse qui vient de la nature, n'est qu'une abstraction. De même le pur sentiment n'existe pas; tout sentiment se greffe sur l'émotion, signe de la vie. De même aussi la vie rationnelle repose sur la vie moyenne de l'entendement, du sentiment et de la volonté. Tout repose donc en définitive sur la nature, et la plus sublime idée suppose un corps vivant.

Deuxième principe : les formes inférieures s'expliquent par les formes supérieures. L'ordre de dépendance qui vient d'être exposé n'est qu'un ordre apparent. Au fond la Pensée n'est pas susceptible de degrés; toute pensée suppose la Pensée, et par conséquent il y a comme condition, au fond de tout acte de pensée, la pensée parfaite. Par exemple, qu'est la perception, sinon une science implicite? La Science même suppose au fond des jugements indépendants de tout objet, par lesquels nous affirmons l'existence d'une vérité et la valeur de la Raison; cette libre affirmation, qui est la Raison même, est ainsi le soutien et la condition de la Science et de la perception. De même il faut déjà qu'il y ait au fond de l'émotion une action spontanée, sans quoi il n'y aurait même pas d'émotion, c'est-à-dire de lutte entre notre nature et des obstacles. De même aussi l'impulsion ne se suffit pas à elle-même; elle manifeste une expansion naturelle, une générosité instinctive qui n'est que la Liberté implicite. Ainsi

apparaît le principe et le but de ce que Lagneau appelait l'Analyse réflexive : montrer que le degré supérieur est impliqué dans l'inférieur, ce qui conduit en définitive, et non point au hasard, comme les ennemis de la Métaphysique semblent le croire, à concevoir l'identité, non point abstraite, mais concrète, de la Pensée et de la Nature. Lorsqu'on est en possession d'un tel fil conducteur, il devient relativement facile d'édifier une théorie analytique de l'esprit humain aussi complète que l'on voudra.

Voici à peu près dans quels termes Lagneau, dans son enseignement, montrait, à propos de la perception, que l'inférieur suppose le supérieur, et la moindre pensée, toute la pensée.

L'INFÉRIEUR S'EXPLIQUE PAR LE SUPÉRIEUR.

Par une sensation nous ne pouvons jamais saisir qu'un état de nous-mêmes, que quelque chose de moins qu'un fait. Pour que l'on perçoive quelque chose comme existant véritablement, il faut qu'il y ait dans l'esprit la volonté de sortir de soi. Toute perception de quelque chose d'extérieur suppose une action par laquelle l'esprit projette au dehors ce qu'il a senti, se le représente, se représente qu'il pourrait le sentir encore. Ce n'est pas seulement l'unité des différentes espèces de sensations qui doit être saisie dans la perception, c'est le rapport de l'objet avec nous, le fait qu'il se trouve dans certaines conditions exactement déterminées qui, lorsqu'elles varient, modifient l'impression qu'il fait sur nous. Il faut que nous nous représentions le rapport où sont les différentes qualités entre elles, la manière dont elles doivent varier les unes en dépendance des autres. L'unité d'un objet ne consiste pas dans une somme de qualités; il y a dans l'objet un pouvoir de produire en nous des sensations. L'unité d'un objet consiste en ce que, si sa couleur se modifie, il faut que cette modification se traduise par des modifications des autres qualités de l'objet. Elle consiste en ce que c'est la même chose qui s'exprime dans les différentes qualités. Comment le savoir si nous ne savons pas que ces qualités sont liées entre elles, si nous ne nous représentons pas en elles quelque chose qui n'est pas elles et qui se retrouve dans toutes? Ce quelque chose ne peut être une qualité sensible. Cette unité, qui doit pouvoir tomber sous nos sens, ne peut être que l'étendue. Les différentes qualités de l'objet sont liées les unes aux autres, quoiqu'il n'y ait entre elles aucun rap-

port, parce qu'elles sont attachées aux mêmes points de l'étendue. Un point de l'étendue doit avoir le pouvoir de produire en nous des sensations de nos différents sens. Entre toutes les qualités il doit exister un ordre fixe et déterminable par lequel nous pouvons nous représenter exactement les modifications, qui surviennent dans ces qualités, comme liées entre elles non seulement dans chaque qualité, mais d'une qualité à l'autre.

A vrai dire c'est seulement lorsque nous nous représentons cet ordre comme ayant son fondement en dehors de nous que nous atteignons vraiment les qualités des choses. Tant que nous nous bornons à sentir sans nous représenter un ordre fixe de ce que nous sentons, nous ne saisissons ni objets ni qualités; nous sommes simplement passifs et enfermés en nous-mêmes. La perception n'a lieu qu'au moment ou nous ne croyons plus sentir, mais saisir les qualités d'un objet extérieur à nous. Mais qu'est-ce que cela, sinon percevoir que toutes les qualités saisies en cet objet sont liées entre elles, sont liées à cet objet? Et comment percevoir cela sans se représenter que ces qualités différentes se rapportent toutes à la même étendue, si bien que ce qui se modifie dans l'une d'elles doit retentir dans les autres? C'est la même chose de saisir une qualité et de la saisir comme extérieure, et en même temps comme étant en liaison déterminée avec d'autres, c'est-à-dire de l'apercevoir dans un corps étendu. Cette unité qu'Aristote croyait que nous saisissons par la κοινὴ αἴσθησις, nous devons nous la représenter en nous représentant l'étendue. C'est dans l'acte de nous représenter l'étendue que consiste l'acte de saisir des qualités. Avant cet acte, nous ne faisons que sentir.

Ainsi une qualité suppose un objet, c'est-à-dire d'autres qualités par lesquelles l'objet en question puisse affecter nos autres sens. Avant que nous nous représentions l'objet, il n'y a en nous que des sensations. Pour que nous saisissions une qualité comme la couleur il faut que nous voyions en elle quelque chose qui, subsistant indépendamment de nous, détermine en nous la sensation de couleur. Mais si ce principe extérieur existe dans l'objet, il est clair que cet objet devra pouvoir se manifester aussi à nos autres sens. Nous devrons pouvoir éprouver d'autres sensations qui, elles aussi, nous conduiront à la supposition d'une cause extérieure qui les produise. Entre cette cause et celle de la première sensation, il devra exister un rapport. Si l'une se modifie, les autres aussi devront se modifier;

nous ne pouvons concevoir une qualité dans cet objet qu'à la condition de concevoir la possibilité d'autres qualités; nous ne pouvons saisir une qualité d'un objet sans saisir en même temps par elle quelque chose qui se retrouve au fond des autres qualités. Se borner à sentir une odeur, ce n'est pas saisir la qualité odeur. Quand percevons-nous la qualité odeur? — Lorsque nous nous représentons un objet. Nos sensations ne sont que des modifications de nous-mêmes tant qu'elles ne sont pas l'occasion de déterminer un lieu de l'étendue. C'est à mesure que nous déterminons l'étendue du corps perçu soit par les sensations des autres sens, soit surtout par celles du toucher actif, que nous nous rendons compte des qualités de l'objet.

Ainsi il n'y a pas de qualités qui soient purement sensibles. Les qualités sensibles sont dans la dépendance des propriétés intelligibles. Nous ne pouvons pas saisir une qualité sans la distinguer des autres qualités saisies par le même sens; et nous ne pouvons faire cette distinction sans déterminer des grandeurs étendues. Comment savoir que deux lumières sont également vives sans savoir que les deux objets lumineux sont à la même distance de moi? La détermination des qualités des choses ne peut donc se faire que par des mesures de l'étendue. Percevoir c'est en définitive toujours percevoir de l'étendue.

On dira qu'il n'y a aucun rapport entre une perception d'odeur ou de son et une perception d'étendue. Sans doute; mais une perception d'odeur ou de son n'a de sens que si on lui attribue une grandeur par rapport à une autre. Or un son intense n'est pas autre chose qu'un son qu'on peut entendre de très loin. Certaines sensations évoquent immédiatement l'étendue, d'autres, non; mais aucune ne pourrait donner lieu à une qualité des corps si nous ne percevions pas l'étendue. Ce que nous appelons une qualité sensible n'est rien de plus qu'un rapport abstrait que nous nous figurons entre l'objet que nous percevons et le sens particulier par lequel il nous a été révélé.

Toute perception est donc la perception d'un objet, dont la propriété essentielle est d'occuper une place déterminée dans l'étendue. Les qualités de cet objet sont ce que nous nous représentons pour exprimer le rapport des différentes sensations entre elles.

Percevoir consiste donc en deux choses qui en supposent une troisième. Percevoir c'est représenter l'objet perçu et rapporter à cet objet les sensations qu'on a éprouvées, sous forme de qualités qui expliquent ces sensations; il faut pour cela que nous concevions l'objet même. Il ne suffit pas de ne voir dans l'objet que de l'étendue

pour le percevoir complètement; il faut encore le concevoir comme existant en lui-même, comme ayant une nature à lui qui se manifeste dans la diversité des sensations qu'il nous donne. Si nous ne concevons pas que le livre possède en lui-même des propriétés qui ne subsistent pas seulement dans nos sens; si nous ne concevons pas que le lien des sensations est non pas abstrait mais concret, réel, c'est-à-dire qu'il y a une raison d'être de la cohésion des parties de l'objet, qu'il y a une définition possible du livre, nous ne percevrons pas. L'animal ne perçoit pas parce qu'il ne conçoit pas.

Dans toutes les sensations des différents sens que nous avons successivement étudiées se rencontrent donc en proportions inégales les deux éléments que nous venons d'y distinguer : l'élément sensitif et l'élément représentatif. Chaque sensation est par elle-même un pur état du sujet sentant; mais elle n'existerait pas en ce sujet s'il n'était en même temps actif, s'il ne possédait le pouvoir de réunir entre elles par l'unité de son action ses sensations diverses, et, par suite, de conclure de ces sensations, pures apparences subjectives, aux êtres réels, indépendants de lui, qu'elles manifestent. Cette action, qui est proprement la perception, consiste dans la détermination des qualités de cet être représentées comme liées les unes aux autres dans l'étendue; et cette détermination, comme nous l'avons vu, suppose pour être complète la connaissance de l'être extérieur lui-même, sa conception. La perception suppose la pensée.

4

Aucune partie de la doctrine de Lagneau n'est aussi difficile à saisir que sa théorie de l'être, d'autant plus qu'il ne s'est expliqué un peu longuement là-dessus que vers la fin de sa vie. L'idée principale c'est que l'être c'est le matériel, le limité, le déterminé. Être c'est être dans un lieu; c'est soutenir avec d'autres êtres des rapports déterminés; un être qui n'est nulle part, et qui est sans relation avec d'autres êtres, n'est pas un être. Le vêtement de l'être, c'est donc l'espace, c'est-à-dire la représentation de la fixité du rapport des êtres entre eux. L'on voit par là que ce qui est n'est pas premier en importance, et est subordonné à autre chose qui n'est pas, qui agit. Et il ne faut pas s'étonner que la Science ignore ce qui agit puisqu'elle met toute sa perfection à se conformer exactement à l'être, abstraction, détermination, système de rapports, et qu'elle veut faire dépendre ce qu'elle appelle l'action des lois de l'être,

tandis que c'est le contraire qui a lieu. L'Être est une abstraction, voilà sur quoi on ne saurait assez réfléchir; et notre prétendue rencontre avec l'être, la pure sensation, est aussi une abstraction, c'est-à-dire la simple expression d'un rapport.

5

La Réflexion aboutit à reconnaître sa propre insuffisance. Ici encore il faut se garder de juger trop vite et de voir dans la philosophie de Lagneau une forme quelconque du mysticisme. Lagneau avait une foi abolue dans la valeur de la Raison, et de la Raison seule; nul esprit ne fut plus dégagé que lui de toutes les affirmations énergiques autant que confuses qui reposent sur le sentiment. Seulement il ne se contentait pas de concevoir la Raison comme un ensemble de principes nécessaires; les principes sont des abstractions, des vêtements d'autre chose. De même que toute la connaissance instinctive se réduit pour le philosophe à l'acceptation d'une vérité extérieure qui est plus notre vraie nature que nous-mêmes, de même la connaissance réfléchie conduit à subordonner l'idée au jugement, l'être à l'acte. Aucune idée ne peut être adéquate à l'être; l'être est richesse concrète, tandis que l'idée est simplicité abstraite; et la richesse de l'être se ramène à la générosité inépuisable d'une nature pensante qui pose toujours les raisons avant de les admettre. L'affirmation est toujours première par rapport à son objet, et par suite l'action est toujours première par rapport au connaître. Il faut donc bien admettre que le principe de tout ce qui est explicable est lui-même sans explication, c'est-à-dire cause de soi. De là cette idée d' « action absolue » que Lagneau appelle aussi liberté. Mais cela ne doit pas confirmer les mystiques dans le culte de l' « acte de foi rationnel »; car cet acte, tel qu'ils l'entendent, consiste à accepter ou à poser un principe déterminé, dont on a besoin et que l'on ne peut démontrer. Un tel acte est encore déterminé par son objet; il est subordonné à autre chose; il n'est en quelque sorte qu'un événement nouveau, un épisode dans un système. L'action absolue ne se formule pas, on la vit lorsque l'on renonce à trouver un principe ferme, sans renoncer pourtant à le chercher; car la vie véritable, c'est l'acte gratuit, l'acte pour rien, et, comme l'exprimait un jour Lagneau : « la nature se retourne sans cesse sur son oreiller, sans pouvoir dormir ». Il disait aussi : « Il n'y a pas de vérité absolue, c'est notre pain quotidien assuré, cela ».

6

Quelle est la conséquence pratique de ce sentiment immédiat du réel, ainsi obtenu après de longs efforts et par un redoublement d'efforts? On le devine d'après cette nouvelle pensée. Réalisation, c'est-à-dire détachement des idées, des théories, des principes, des règles. Donner gratuitement, à tous les degrés et dans tous les ordres, telle est la vertu; et l'on peut dire que Lagneau la pratiqua absolument; car jamais il ne fut satisfait; jamais il ne se reposa; jamais il ne renonça à user ses forces et sa santé sans espoir; jamais non plus il n'omit un acte de charité pratique possible, et cela sans le soutien d'un principe ou la vision même d'un but à atteindre. C'est pourquoi le mot cité quelque part : « Je n'ai de soutien que dans mon désespoir absolu » ne doit point être pris comme prononcé par un homme qui souffre; au contraire c'est le mot d'un homme heureux, affranchi des chimères de l'abstraction, et satisfait de vivre et de penser sans un regret pour le passé, sans un désir pour l'avenir. Il est regrettable que les portraits de Lagneau le représentent avec une figure austère et triste; ce qui frappait le plus en lui c'était un sourire lumineux d'enfant qu'il conservait jusque dans ses recherches les plus abstraites; c'est qu'il n'y avait pas pour lui de différence entre l'effort de pensée et la parfaite bonté. Jules Lemaître disait de Lagneau : « C'est l'un des plus grands esprits et le plus grand cœur que je connaisse »; en réalité l'esprit et le cœur se confondaient pour lui et en lui dans la générosité absolue de l'action.

7

Il est remarquable qu'une définition exacte de la philosophie semble difficile aujourd'hui à la plupart des bons esprits : ils n'arrivent pas à concilier l'unité de la philosophie avec son universalité. La définition donnée ici semble devoir satisfaire tous les philosophes; la philosophie n'est ni une science particulière, ni la somme des sciences, mais l'étude par l'esprit même des conditions de toute science et de toute connaissance, c'est-à-dire l'étude de l'esprit par lui-même, la connaissance de la connaissance, l'explication de l'explication. Et nul ne peut soutenir qu'une telle étude n'existe pas; car, de quelque manière que l'on explique la perception, la mémoire, les sciences d'observation, les sciences de raisonnement, etc., il est certain qu'il y a toujours lieu de se demander comment la perception,

la mémoire, la science, sont possibles; et dût-on arriver à cette conclusion que cette question ne comporte pas de réponse satisfaisante, il faudrait encore le montrer, et il y aurait toujours une étude possible, non pas des objets divers auxquels l'esprit s'applique, mais de la connaissance même de ces objets, une étude de l'application de l'esprit à ces objets.

A ceux qui prétendraient qu'une telle définition ne présente aucun avantage, il serait facile de répondre qu'elle permettrait de préciser le sens des expressions usitées comme Philosophie de l'histoire, Philosophie des sciences, Philosophie de l'art, etc., ce que l'on ne fait généralement pas. Par exemple, il ne viendra à l'esprit de personne de désigner par Philosophie de la physique la recherche des causes et des lois; mais on aura déjà quelque tendance à appeler Philosophie de la médecine la recherche des lois générales de la vie; et enfin, sans souci du sens déterminé des termes et de la précision du langage, on appellera Philosophie de l'histoire la recherche des causes et des lois des phénomènes historiques. Il est pourtant clair que si les recherches du mathématicien sur les lois de l'espace et du mouvement ne sont pas de la Philosophie, la recherche des lois historiques ne sera pas non plus de la Philosophie. La définition qui est commentée ici fournit un moyen de déterminer avec précision ce que c'est que la Philosophie d'une science et en général ce que c'est que la Philosophie de n'importe quoi. La philosophie étudie la connaissance même et d'une manière plus générale le rapport de l'esprit avec tous ses objets; il y a donc une philosophie de tout; la philosophie, c'est la science qui répond, au sujet d'une application quelconque de l'esprit à un objet quelconque, à la question suivante : comment cette application de l'esprit à tels et tels objets est-elle possible? Par exemple la Philosophie de l'histoire répond exactement et uniquement à cette question : comment la science dite histoire est-elle possible? Il apparaît clairement alors que, par exemple, la question de la valeur du témoignage en général, et la classification systématique de tous les documents possibles est une question philosophique: tandis que la question de savoir dans quel sens s'est faite l'évolution des sociétés humaines, et si elles vont de telle forme à telle autre ou réciproquement, est une question purement historique, puisque l'esprit même de l'historien n'y est pas pris comme objet.

(A suivre.) E. CHARTIER.

ÉTUDES CRITIQUES

LA MODALITÉ DU JUGEMENT

Par M. LÉON BRUNSCHWICG [1]

La thèse soutenue l'an dernier en Sorbonne, par M. Léon Brunschwicg, sur *la Modalité du Jugement* dépasse le cadre dans lequel se renferme habituellement ce genre de travaux. En étudiant le jugement, l'auteur ne s'est limité ni à un problème de logique, ni à une théorie de l'entendement; c'est l'activité intellectuelle tout entière dans son essence et sous ses divers aspects qu'il a voulu envisager, c'est la théorie de la connaissance qu'il a reprise pour son propre compte, et, pour tout dire, une métaphysique, c'est-à-dire une conception synthétique des rapports de l'intelligible et du réel, qu'il a construite sur le plan élargi du problème de la modalité.

I

Ce problème, M. Brunschwicg commence par le définir dans des analyses préliminaires, où il le montre comme l'aboutissement de la spéculation philosophique en général. La philosophie, dans son caractère intrinsèque et en tant qu'elle est irréductible à la science immédiate, est un ordre de connaissance dans lequel l'acte même de connaître se pose à chaque instant comme objet. A l'inverse des problèmes de la science immédiate, le problème philosophique ne peut

1. 1 vol. in-8 de 246 pages, de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, 1897, Alcan.

laisser de côté la *position* de l'objet qu'il s'est donné. « Dans toute étude d'ordre scientifique, l'esprit qui connaît et l'objet qui est à connaître sont en présence l'un de l'autre, tous deux supposés fixes et immuables [1]. » Toute étude de cet ordre repose donc sur le postulat initial de l'indépendance de l'objet vis-à-vis de la pensée qui s'y applique. Mais la philosophie veut être connaissance intégrale, partant connaissance de la connaissance, partant réflexion sur soi. Œuvre de réflexion, le seul objet qui lui soit directement accessible est la réflexion elle-même. L'esprit se cherchant et s'atteignant, non seulement dans ses productions extériorisées et isolées par l'abstraction, mais dans son mouvement et dans sa vie propres, tel est le sens de la connaissance intégrale. « Au delà de l'action qui en est la conséquence éloignée, au delà des manifestations extérieures que le langage en révèle, c'est jusqu'à la pensée que la pensée doit pénétrer. L'activité intellectuelle prenant conscience d'elle-même, voilà ce que c'est que l'étude intégrale de la connaissance intégrale, voilà ce que c'est que la philosophie [2]. »

Cette activité se présente d'abord à la réflexion dans ses manifestations fixées par le langage. D'où un premier objet pour la recherche philosophique : le concept. Objet provisoire; car le concept dissimule, sous l'unité du mot qui le désigne, deux directions opposées, deux déterminations différentes, exclusives l'une de l'autre, la compréhension et l'extension. La logique du concept est susceptible de deux expositions, et, suivant que l'on adoptera l'une ou l'autre, on aura à choisir entre le réalisme et le nominalisme, et à sacrifier une vérité à une autre. Impossibilité par conséquent de s'en tenir à l'analyse empirique du concept, et nécessité de dépasser cette analyse et d'envisager l'acte intellectuel de la conception, c'est-à-dire le jugement. Comment concevoir le jugement comme acte? On écartera en premier lieu la théorie psychologique qui prétend ramener le jugement à l'association. Cette théorie se résume en ceci : le jugement est la conscience d'une association. Or c'est cette conscience précisément qui fait le jugement et qui n'est pas l'association. « L'association ne suffit pas à faire connaître l'association, pas plus qu'on n'aurait l'idée du rêve si on rêvait toujours; c'est dans la veille qu'on se fait une idée du rêve, et celui qui conçoit une association, qui pose comme simultanés les termes qui dans l'association

1. *La Modalité du jugement*, p. 3.
2. *Ibid.*, p. 5.

étaient successifs, celui-là juge[1]. » Il faut donc, pour étudier le jugement en lui-même, renoncer à la psychologie empirique et aborder l'examen logique. Le jugement peut être considéré au point de vue de la quantité et au point de vue de la qualité. Ni l'une ni l'autre de ces catégories ne répondent à la fonction véritable et essentielle de juger, ni l'une ni l'autre n'expriment le jugement dans son être propre. Nous bornerons-nous alors à définir le jugement comme rapport entre un sujet et un prédicat, sans parler ni de compréhension du sujet, ni de quantification du prédicat, ni même d'opposition entre les deux termes? Mais il n'y a aucune raison pour s'en tenir au jugement classique et à la proposition complète, « A est B ». Le jugement n'est pas nécessairement un rapport entre deux termes, témoin les jugements impersonnels. Il est, avant tout, *l'acte positif qui pose la copule*. Telle est la conclusion de l'analyse logique du jugement.

L'activité intellectuelle est-elle tout entière épuisée par cet acte simple de l'affirmation de l'être? On en pourrait douter, en considérant que l'esprit, non seulement juge, mais raisonne et combine des jugements et en se demandant si le jugement, en tant que conclusion d'un raisonnement, n'est pas quelque chose de tout nouveau, expression d'une réalité dont le jugement simple (ce que pour notre part nous avons appelé le jugement *isolé*) ne fournit aucun exemple. Or l'analyse, appliquée au raisonnement, n'y découvre rien d'autre que le jugement et n'y voit qu'une forme complexe de ce dernier. Soit, par exemple, le syllogisme de la première figure : *Les philosophes sont justes*, *Socrate est philosophe*, *Socrate est juste*. La conclusion résulte de l'identification de l'individu Socrate, désigné comme philosophe, avec la qualité de philosophe identifiée avec la qualité de juste. La conclusion repose sur le jugement *philosophe est philosophe*, en définitive sur la formation du concept *philosophe*. « C'est une même chose de penser l'attribut *philosophe* ou l'attribut *juste*, de penser le sujet *philosophe* ou le sujet *Socrate*. Dans tout ce raisonnement, il n'y a qu'un seul et même jugement; mais il est susceptible d'être présenté sous deux formes; à côté de la forme instructive et féconde : *Socrate est juste*, il y a une forme implicite, qui en fait voir la vérité : *le philosophe est philosophe*. En tant que je comprends le jugement : *Socrate est juste*, j'ai donc formé tout ce

1. *La Modalité du jugement*, p. 10.

qui constitue le syllogisme ; pour en tirer le raisonnement, je n'ai eu qu'à expliciter mon jugement, ainsi que le montre le schème suivant : *Socrate = le philosophe est philosophe = juste*[1]. »

Les syllogismes des autres figures se laissent de même schématiser et ramener à des jugements complexes. Aux trois formes du jugement complet, relation entre sujet et prédicat, entre sujet et sujet, entre prédicat et prédicat, correspondent les trois figures du syllogisme. Bref, le raisonnement n'est pas un acte de l'intelligence qui institue à côté du jugement une fonction absolument originale et nouvelle. Le raisonnement est une expression développée du jugement, de même que le concept en est une expression condensée. L'étude de l'activité intellectuelle se résume et se concentre dans celle du jugement, qui est, non « une opération particulière dans la série des opérations logiques » mais bien « l'acte complet et l'acte unique ; le commencement et le terme de l'esprit ». L'unité du jugement étant reconnue sous ses apparences multiples, et son universalité étendue à tous les actes de l'esprit, le problème métaphysique apparaît maintenant, après l'œuvre de discernement logique, et consiste à rechercher la raison d'être du jugement. Kant, le premier, chercha la raison du jugement dans l'analyse directe de la pensée ; la philosophie critique marque le progrès le plus important de la spéculation, à partir duquel, pour justifier le jugement, on a renoncé à invoquer d'autres principes que le jugement lui-même. Mais Kant, tout le premier, n'est pas resté fidèle à sa méthode. En voulant fonder la logique sur la distinction des jugements analytiques et synthétiques, il s'est vu obligé de remonter à la nature des concepts qui y entrent, et de postuler à nouveau, comme ses prédécesseurs, l'antériorité du concept par rapport au jugement.

La raison du jugement ne réside ni dans sa forme, quantité, qualité, relation, ni dans le contenu de ses termes, pris séparément ; on tournera dans un cercle aussi longtemps qu'on n'aura pas compris que le jugement ne se justifie qu'au regard de la réflexion et à la condition de se réfléchir en quelque sorte sur lui-même. De là l'importance privilégiée de la quatrième catégorie, celle de la modalité. La logique ayant ramené tous les jugements à l'affirmation de

1. *La Modalité du jugement*, p. 19. A propos de cette intéressante analyse du syllogisme, nous nous permettrons de rappeler que nous avons développé des considérations analogues dans un article intitulé : Le sens du principe de non-contradiction, *Revue philosophique*, année 1896.

l'être, la métaphysique vient ensuite, et demande quelle est la *valeur* et le *sens* de cette affirmation, introduisant ainsi la catégorie de modalité. Ce qui caractérise cette catégorie, c'est qu'avec elle la réflexion s'affirme explicitement et que l'on quitte pour la première fois le terrain de l'être immédiat et des relations extérieures entre concepts et jugements posés à un même degré de la réflexion. « La modalité, dit excellemment M. Brunschwicg, n'appartient pas au jugement considéré dans son expression spontanée ; elle est due à la réflexion critique, à une sorte de jugement sur le jugement [1]. »

Pour déterminer le sens des modalités du jugement, il ne suffirait donc pas d'établir une classification fondée sur le contenu immédiat de la proposition. Observons d'ailleurs qu'il n'existe aucun critérium intrinsèque de la nécessité ou de la possibilité. Le nécessaire est évident ou non ; s'il est évident, il ne se prouve pas ; s'il n'est pas évident, il peut être contesté et, dès lors, sa nécessité devient douteuse. L'inconcevabilité du contraire, critérium souvent invoqué de la nécessité, porte, non sur le jugement lui-même, mais sur sa relation avec un jugement contraire et cette relation n'est pas un élément constitutif du jugement dont on veut prouver la nécessité ; de plus l'inconcevabilité n'est pas une notion plus claire que la nécessité. Quant à la possibilité, si on la définit par l'absence de contradiction on la définit trop largement ; si on la définit par la réalité qu'elle enveloppe on est amené à la confondre avec la réalité : le possible qui ne peut être que le possible est, en fait, l'impossible. En d'autres termes, « le jugement qui a pour modalité l'être, sans qualification, ne peut être distingué des jugements qui ont pour modalité la nécessité ou la possibilité, par un caractère qui soit nettement déterminé et qui ait une valeur objective [2] ».

Cela revient à dire que l'analyse logique du contenu des jugements est incapable d'en fixer la modalité, que la signification immédiate des jugements ne sort pas du domaine de l'être immédiat, lequel ignore la catégorie de modalité et n'est ni nécessaire, ni réel, ni possible, mais *est* purement et simplement.

Ce n'est pas tout. Les concepts de nécessité et de possibilité ne sont pas, comme on l'a cru, des concepts homogènes et univoques. Ils recelent intérieurement une opposition profonde. La nécessité

1. *La Modalitédu jugement*, p. 29.
2. *Ibid.*, p. 32.

subjective ou analytique ne peut être identifiée avec la nécessité réelle. Il y a une nécessité idéale, fondée dans la nature de la pensée, et il y a une nécessité de fait. Le monisme logique de Sigwart, qui veut que tous les jugements soient nécessaires, est logé à la même enseigne que le monisme métaphysique de Spinoza; tous deux confondent les deux nécessités. L'argument ontologique lui-même ne repose-t-il pas sur la même confusion? La nécessité du jugement qui affirme l'existence de l'être nécessaire n'implique pas la nécessité de cette existence comme fait. Le simple jugement de fait, au contraire, qui énonce, par exemple, une perception actuelle, ne peut être autre que ce qu'il est. Toutefois, nécessaire dans le réel et dans le moment où je subis le choc de la réalité qui me l'impose, il ne l'est nullement en vertu de sa signification. Et inversement, les jugements mathématiques, qu'on cite souvent comme les types les plus parfaits des jugements nécessaires, ne sont-ils pas, quant au fait, purement contingents? Ils ne confèrent à leur objet que la possibilité de l'être.

Apodictiques en tant qu'ils se fondent sur les lois constitutives de l'esprit, ils demeurent contingents et n'exprime que la possibilité si l'on considère la réalité à laquelle ils s'appliquent. Les axiomes de la géométrie, eux, se prêtent à une double interprétation de leur nécessité et il est malaisé de choisir entre l'une et l'autre. Selon M. Brunschwicg, la géométrie serait subjectivement contingente, « parce qu'elle est concrète et a ses fondements hors de l'esprit »; en quoi, il se rapproche de Stuart Mill qui conjecturait que le théorème de Pythagore pourrait bien ne plus être vrai par delà la nébuleuse d'Herschell. D'autres, à la suite de Kant, refusant à l'espace toute réalité hors de l'esprit, estimeront que la constitution de l'espace euclidien, symbole en quelque sorte de la constitution de la pensée elle-même, nous est imposée, non par une réalité extérieure avec laquelle elle n'a aucune liaison, mais par une nécessité intérieure, et que la géométrie euclidienne est nécessaire, subjectivement, comme les catégories, parce qu'il y a de la Pensée et de l'Être. Peu importe du reste. L'essentiel est de remarquer l'ambiguïté des concepts de nécessité et de possibilité.

L'étude de la modalité dépassera donc la simple constatation des diverses modalités. Une fois distinguées, il faudra en déterminer le sens légitime et la légitimité de leur application; n'est-ce pas dire, en somme, qu'il faudra s'élever au-dessus de ces modalités telles que la logique traditionnelle les présente, jusqu'à la question de la *vérité*

de l'être, c'est-à-dire à une conception des rapports de l'intelligible et du réel? « Le problème logique de la modalité du jugement implique le problème métaphysique de la vérité du jugement[1]. »

Voici, en résumé, le problème défini et nettement posé : la métaphysique se ramène à la théorie de la connaissance; celle-ci à une théorie complète du jugement, c'est-à-dire à l'étude intégrale de l'affirmation de l'être. Cette dernière étude aboutit à son tour au problème de la modalité, transfiguré et affranchi du formalisme logique. La question de la modalité, à laquelle on vient de montrer suspendues toutes les interrogations de la métaphysique, s'énonce, en un mot : Que signifie le verbe; quel est le sens et la valeur de la copule dans la série des jugements théoriques et pratiques?

Avant de répondre de sa propre autorité, M. Brunschwicg fait répondre les philosophes. Il complète sa définition du problème par un aperçu lumineux sur l'histoire de la philosophie. En quelques pages, qui font honneur à sa science d'historien autant qu'elles manifestent sa perspicacité de critique, il montre comment la philosophie ancienne, le cartésianisme et le kantisme ont tour à tour gravité autour du problème de la modalité, véritable centre d'attraction, apparent ou caché, de la pensée spéculative. De même que les considérations précédentes ont mis à nu l'opposition interne des catégories de la modalité et ont fait pressentir une raison profonde de leur dualité, latente sous l'unité des appellations qui les désignent, de même l'histoire de la philosophie « aboutit à faire concevoir sous sa forme la plus aiguë, la plus brutale, pourrait-on dire, l'opposition de l'intelligible et du réel ».

Nul idéalisme n'a réussi à emprisonner le réel dans l'intelligibilité. Nul réalisme ou positivisme n'est parvenu à ramener l'intelligible au réel. Le monisme, sous toutes ses formes, au moment même où il croit triompher, se retrouve en face du dualisme, d'un dualisme élevé à un degré de la réflexion supérieur à celui sur le terrain duquel il avait été provisoirement réfuté. Après l'échec définitif de l'idéalisme ontologique de Spinoza et de Leibnitz, marqué par l'avènement de la critique, l'idéalisme de Hégel a apparemment restauré l'unité. Mais la dialectique hégélienne n'est rien moins qu' « une position absolue,

1. *La Modalité du jugement*, p. 37.

une création de l'être; elle spécule sur l'être, à la condition que l'être lui soit donné. Entre l'être et le rien subsiste une différence dont le système entier ne peut se passer, sous peine de s'évanouir dans le néant. L'évolution dialectique doit son mouvement, non au point d'où elle part, mais au but où elle tend. L'idéalisme de Hégel n'est pas un panlogisme; c'est-à-dire que le système des raisons de comprendre ne fait que reproduire et qu'il suppose par là même un système de raisons d'être; c'est-à-dire que l'idéalisme de Hegel est un dualisme [1]. » Et si, d'autre part, nous nous tournons vers les produits les plus accomplis et les plus récents de la tendance réaliste, vers l'empirisme d'un Mill ou le positivisme d'un Comte, nous apercevrons, chez l'un, une méconnaissance étrange de ce qu'est l'intelligible, de ce qu'est la connaissance scientifique elle-même; chez l'autre, une primauté accordée à la science mathémathique qui contraste singulièrement avec la prétention d'astreindre la connaissance à n'envisager et à ne rechercher que la vérité immédiate enseignée par les choses. L'empirisme anglais et le positivisme français ne se libèrent de l'*a priori* qu'en l'invoquant implicitement comme postulat. Au sein même de ces doctrines, l'irréductibilité du *conçu* au *donné* subsiste, précisément par cela même qu'elles ne s'en préoccupent pas, soit par manque de discernement, soit par ignorance.

On conclura donc que « la catégorie d'existence réelle est invincible à l'idéalisme, et celle de nécessité logique invincible au positivisme ». L'opposition de l'intelligible et du réel a ses racines dans la nature de l'esprit humain. Platon et Aristote se partagent encore aujourd'hui le monde des philosophes. Mais, pour nous, modernes, l'être s'est infiniment dédoublé sous l'effort séparateur et multiplicateur de la réflexion, et l'infinité des modes d'existence de l'être, de ces manières de poser l'affirmation de l'être, est la pensée elle-même. Si, au travers de cette multiplicité, une dualité subsiste et se présente, plus décisive et plus impérieuse que jamais, sous l'aspect d'une alternative, celle du réel et de l'intelligible, pour résoudre l'alternative elle-même, nous n'avons qu'à étudier la pensée comme la fonction qui pose l'être. « La nature de l'être est suspendue à la nature de l'affirmation de l'être [2]. »

1. *La Modalité du jugement*, p. 73.
2. *Ibid.*, p. 78.

L'affirmation de l'être est d'abord pure *intériorité*. Le rapport d'inhérence n'est pas quelque chose qui se puisse définir ou expliquer d'une façon quelconque. Le rapport d'inhérence est une première donnée : le fondement même de toute définition et de toute explication, la signification originelle de la copule *est*. Le rapport d'inhérence signifié par la copule unit et unifie. L'unité est un caractère essentiel du jugement.

L'unité du jugement ne se fonde pas sur le principe d'identité; ce dernier, au contraire, la suppose. Le principe d'identité s'énonce : *A est A*, ou encore, tout sujet est prédicat de lui-même. Mais, pour pouvoir comprendre cet énoncé, si simple et si lumineux qu'il soit, il faut précisément posséder déjà la conscience de la loi qu'il énonce et dont l'énoncé est, en somme, contradictoire avec le sens véritable, puisqu'il pose séparément deux termes qui n'en doivent faire qu'un. Or comment exprimer cette réalité fondamentale de l'activité intellectuelle, cette conscience de l'unité primordiale et de l'immanence logique du prédicat au sujet? Il ne peut être question de la définir ou de l'expliquer, mais on peut, en une certaine manière, la symboliser d'un mot qui en suggère par une comparaison empruntée à l'espace l'image affaiblie et lointaine; on dira que le jugement, envisagé comme la fonction qui pose le rapport d'inhérence, exprime l'*intériorité* mutuelle des idées qu'il unit. L'intériorité est, en ce sens, la raison du verbe. La copule ne signifie d'abord rien de plus que l'unité originelle de l'esprit.

Dans la mesure où la copule affirme l'unité des termes qu'elle relie, c'est-à-dire dans la mesure où le jugement participe de la forme idéale d'intériorité, le jugement est intelligible. Intelligibilité veut dire : unification profonde, et intériorité réciproque des idées, antérieurement à tout énoncé explicite. « Nous pourrons dire avec Platon que juger c'est se souvenir d'un monde intelligible où toutes les idées qui entrent dans le jugement sont enveloppées dans une immuable et indécomposable unité..... Ce monde intelligible est l'esprit lui-même : l'expression que nous en donnons n'est qu'une façon de s'expliquer et de se représenter l'esprit, avec une inévitable infidélité puisque parler de quoi que ce soit, fût-ce du sujet lui-même, c'est le traduire et en faire un objet[1]. »

Mais l'unité n'est pas l'unique sens de la copule. La fonction du

1. *La Modalité du jugement*, p. 89.

jugement ne consiste pas seulement dans la synthèse, mais en outre dans la *position* de l'objet. L'objet affirmé par le jugement est imposé du dehors. En tant qu'il affirme l'être, non comme unité idéale, mais comme *réalité*, le jugement, expression de l'expérience, résulte du « choc du réel ». A ce point de vue, antipode du précédent, le principe du verbe n'est plus la raison d'être, c'est au contraire l'être impénétrable à l'esprit. Tout jugement, en même temps qu'il participe de la forme d'intériorité, participe à une forme opposée, la forme d'*extériorité*. Par le mot *extériorité* on fait allusion à l'irréductibilité du pur objet à l'unité intelligible, et à « l'impossibilité pour l'intelligence de pénétrer à l'intérieur de ce qu'il se représente pour l'analyser et le comprendre, qui l'oblige à s'arrêter, à poser l'être, c'est-à-dire à reconnaître que cela est » [1].

La forme d'extériorité exprime la limitation de l'esprit par ce qui n'est pas lui. M. Brunschwicg appelle ici l'attention sur l'erreur où l'on tombe dès qu'on veut concevoir ce rapport de limitation entre deux termes, qui seraient deux « choses » distinctes : l'esprit et le monde extérieur, le « moi » et le « non-moi ». Non, l'extériorité implique hétérogénéité absolue. Il n'y a pas à chercher de commune mesure entre l'esprit et ce qui n'est pas lui. L'extérieur à l'esprit n'est pas quelque chose ; l'extériorité n'est qu'un principe d'affirmation, le fondement de la position de l'être.

En résumé, deux principes contraires se rencontrent dans le jugement.

Le jugement est un acte de pensée ; il est aussi « une réaction de l'intelligence, accusant, pour ainsi dire, réception de sa propre limitation ».

« Donc, le verbe a un double sens, ou pensée ou être ; pensée et être étant pris ici absolument, et s'opposant comme l'affirmation et la négation. » La conclusion de cette analyse fondamentale est donc le dualisme. L'histoire des grands systèmes où, tour à tour, Spinoza, Leibnitz, Spencer ont essayé, soit de réduire la catégorie d'extériorité à la catégorie d'intériorité, soit inversement, l'intériorité à l'extériorité, l'aveu d'impuissance auquel ces systèmes viennent échouer, confirment la dualité irréductible de la pensée et de l'être. Il faut donc renoncer à trouver un principe supérieur qui rendrait compte de cette dualité elle-même. Il n'y a pas de concep-

1. *La Modalité du jugement*, p. 91.

tion possible d'une synthèse quelconque de l'intelligible et du réel. Il faut s'arrêter à ce rapport absolument premier. Tout effort en vue de le dépasser est contradictoire. « Si la raison concevait la synthèse de l'intelligible et du non-intelligible, c'est qu'elle se serait élevée au-dessus de l'intelligence elle-même, qu'elle serait hors de l'esprit par suite; et cela est absurde [1]. »

Si donc nous considérons maintenant le jugement comme acte de connaissance, nous devrons le définir, dans ses manifestations diverses, comme une participation aux deux formes absolues de l'intériorité et de l'extériorité. Une troisième forme, la forme *mixte*, est la seule qui se rencontre en fait dans la connaissance. Forme mixte, c'est-à-dire forme équivoque, renfermant toujours une part d'obscurité, un coin d'ombre, parce qu'elle exprime le rapport entre la pensée et ce qui n'est plus elle. Et cette obscurité subsiste au sein de la pensée elle-même dès qu'elle se manifeste dans le langage. Il n'est pas vrai de dire que la pensée soit absolument transparente et claire pour elle-même. La pensée, en tant qu'elle est acte de connaître, participe au réel, est réalité même, et, comme telle, opaque à sa propre lumière et, pour tout dire, « inconsciente ». « L'esprit qui connaît se retrouve sans doute lui-même dans l'œuvre de la connaissance; mais il y trouve aussi quelque chose d'opaque et d'impénétrable pour lui, ce qu'on appelle communément les choses. » L'esprit est aussi pour soi une « chose »; son activité rentre comme toute autre activité dans le domaine du réel, et l'on peut dire en envisageant ce travail, ce processus dynamique de la pensée, que la connaissance est, dans son origine radicale, inconsciente et qu'elle ne peut pas ne pas l'être.

L'avantage incontestable d'une semblable concession au réel est de ménager la place de l'erreur et de lui reconnaître, je ne dirai pas une valeur, mais au moins, une sorte de droit positif à l'existence. De tout temps, le sens commun a vu dans la connaissance le résultat d'une coopération ou, si l'on préfère, d'un conflit entre ce qui connaît et ce qui est à connaître. « Connaître, ce n'est pas être, car la réflexion sur une chose en suspend, ou en suppose suspendu, le développement spontané; et, puisque l'effort intérieur de la pensée ne suffirait pas à constituer un monde, connaître n'est pas uniquement penser [2]. » Le dualisme du sens commun, nous le retrouvons

1. *La Modalité du jugement*, p. 99.
2. *Ibid.*, p. 105.

donc ici, mais purifié des illusions dues aux apparences sensibles, et à l'imagination spatiale, dans la dualité de principe des modalités du verbe, dans cette manière de considérer tout jugement comme fondé en raison sur l'intelligibilité idéale et en fait sur la réalité inintelligible. Aux trois formes typiques du jugement, les deux formes extrêmes d'intériorité et d'extériorité et la forme mixte, correspondent les trois types classiques de la modalité : nécessité, réalité, possibilité. « L'être du jugement d'intériorité est pour l'esprit l'être nécessité, parce que c'est l'esprit même et que l'esprit ne peut pas ne pas être soi : l'être du jugement d'extériorité est l'être réalité, parce qu'il est pour l'esprit sans être pourtant fondé dans la nature de l'esprit; enfin l'être du jugement mixte est l'être possibilité, parce que, ne se rattachant ni à la loi interne ni au choc externe, il demeure quelque chose de confus et d'incomplet [1]. » Mais cette déduction même donne aux trois catégories un sens nouveau, un sens absolu. Cette déduction est absolument nécessaire pour la première; elle se réduit à une sorte de constatation pour la seconde; elle n'est plus qu'une opinion conjecturale et problématique en ce qui touche la troisième. En effet, il y a hétérogénéité absolue entre les trois formes du jugement; ce sont trois natures d'être radicalement distinctes. Nous ne pouvons pas dire qu'elles soient toutes trois également nécessaires, ou réelles, ou même possibles; sans quoi, nous n'aurions pas saisi leur être propre, nous serions restés à un degré quelconque de la réflexion et nous n'aurions pas embrassé l'infinité de ses degrés. Dire que réalité et possibilité sont des catégories nécessaires comme la nécessité, ne serait-ce pas précisément nier l'irréductibilité qu'on veut prouver de chacune des trois catégories. La nécessité ne peut être que nécessaire. De même aussi, la réalité n'est que réelle; quant à la possibilité, elle ne sort jamais de la probabilité.

Abordons maintenant la connaissance dans son développement concret et examinons successivement les diverses classes de jugements, d'ordre théorique et d'ordre pratique. La modalité de la copule dans tout jugement particulier donné ne sera jamais que la possibilité, car tout jugement donné ne sera qu'un cas particulier de la forme mixte.

1. *La Modalité du jugement*, p. 109.

De même qu'il n'existe aucun jugement de pure intériorité, car l'expression même et l'énonciation en proposition de l'affirmation de l'être est rebelle à l'unité idéale du parfait intelligible; de même la forme de pure extériorité ne se rencontrera point. Le jugement primitif, qui affirmerait la réalité immédiate, n'existe pas. Le jugement de réalité, absolument spontané, ne serait plus un jugement conscient et ne serait plus un jugement du tout. Certains philosophes, Victor Cousin et l'école spiritualiste, ont cru que le jugement « j'existe » échappait à cette règle et était antérieur à la réflexion. Cependant, comme les autres, il implique la réflexion. « Le fait de mon existence se tire analytiquement du fait de ma pensée; il ne s'impose pas à ma pensée comme quelque chose qui lui serait étranger et extérieur. Disons avec Descartes que le *je suis* résulte du *je pense*. S'il est le premier jugement de réalité que l'homme ait le droit de prononcer, il n'est en tout cas ni absolument primitif, ni absolument spontané [1]. Le *cela est* est le type concret qui se rapproche le plus du pur jugement de réalité. Cependant, ce n'est qu'en apparence que la modalité du verbe être est réalité. La modalité du *cela est* n'est que possibilité. Déjà, avec des affirmations de choses, nous quittons le terrain du réel, « nous sommes en présence d'affirmations et par cela seul que ce sont des affirmations, ce n'est plus la réalité ». Le *cela est* est déjà de la pensée et implique le *je pense*. « Si le *cela est* suppose le *je pense*, la réciproque n'est pas vrai, et le *cela est*, extérieur au *je pense*, n'apparaît par rapport à lui que comme une possibilité [2]. » Ce passage est capital. Il montre que M. Brunschwicg a cherché à se faire du jugement de réalité l'idée la plus voisine possible de l'objet même du jugement de réalité. Toutefois n'y a-t-il pas lieu d'hésiter ici et de craindre que dans son effort même pour saisir le réel il l'ait laissé échapper? Le *cogito* et le *cela est* ne sont-ils pas des affirmations absolument réciproques et dont l'une vaut l'autre? S'il en était ainsi, sa conception du jugement de réalité irait rejoindre celle qu'il a été conduit à admettre pour le jugement de pure idéalité. Est-ce que, dans le *cogito*, la *res cogitans* ne serait pas réalité, et réalité aussi immédiate que n'importe quelle chose affirmée dans les jugements les plus concrets (par exemple les jugements de perception : *ce rideau est bleu*)? A la limite, pensée et réalité ne se confondent-elles point? Le *cogito* ne

1. *La Modalité du jugement*, p. 115.
2. *Ibid.*, p. 119.

peut-il pas s'interpréter ainsi : « il y a de la pensée », ce qui équivaut à : « il y a de l'être »? Sans insister sur ce point, remarquons néanmoins que M. Brunschwicg semble, en accordant au *cogito* le privilège d'une sorte d'antériorité logique, n'être pas resté fidèle au principe, qu'il avait posé préalablement, de la participation de tout jugement, y compris le *cogito*, à la forme d'extériorité et à l'obscurité qui l'enveloppe. Après le *cela est* viennent, dans l'ordre de l'extériorité, les jugements de prédication, dans lesquels le *cela* est déterminé par le moyen d'un prédicat. Pas plus que le *cela est*, ces jugements n'ont pour véritable modalité la réalité. Ils expriment la sensation et la perception; ils s'appliquent à une réalité immédiate et singulière; mais leur contenu implique néanmoins une notion générale. Ces jugements déterminent; or qui dit détermination, dit abstraction et pensée. Pour cette raison, le jugement de prédication ne saurait être assimilé à un jugement de fait; l'être n'y est pas véritablement saisi et légitimement affirmé; la modalité du jugement de prédication n'est donc pas la réalité. Le pur donné, la sensation ou la perception comme telle, est indéfinissable et ineffable.

Tout prédicat n'est qu'abstraction et œuvre de l'esprit. Peut-être se rapproche-t-on davantage du réel dans le jugement normal, où entre un sujet substantiel, auquel la copule lie un attribut. Au premier abord, le jugement normal serait jugement de réalité parce qu'il est jugement de substantialité. Mais la réalité dont il s'agit dans ce cas serait précisément la réalité de la substance, et, si l'on y regarde de près, on voit cette réalité s'évanouir, comme celle de la qualité dans le jugement de prédication. La substantialité du sujet dans le jugement normal résulte d'une illusion logique. La substantialité, si elle pouvait être reconnue, se changerait en prédicat, en qualité, la qualité d'être substance. En fait, la substantialité n'est qu'une « position par rapport à l'esprit; ce n'est point un être, c'est une forme de la modalité, la forme même de l'extériorité »[1]. Ainsi la substance, pas plus que la qualité, n'appartient au contenu du jugement; elle vient de la copule. Autrement dit, tout sujet est un concept, qui ne tire sa consistance que de sa compréhension, c'est-à-dire des prédicats ou qualités dont il est susceptible. Or, on vient de le voir, ce n'est pas dans la qualification du sujet qu'il faut chercher un signe de réalité. Le sujet logique n'introduit pas plus la réa-

1. *La Modalité du jugement*, p. 127.

lité dans le jugement que ne le fait le prédicat logique. Ici encore nous trouvons la simple possibilité.

Le jugement de réalité proprement dit est celui par lequel on affirme l'existence du monde extérieur et des corps étendus. Ce jugement est la forme concrète du *cela est*, le *cela est* appliqué à la réalité de la perception extérieure, ou plutôt à la réalité des images diverses associées et synthétisées. Or affirmer l'existence des corps, ce n'est plus réagir spontanément à un choc isolé ni même à un « bloc défini de conscience », c'est poser comme objet « la totalité des consciences successives fondues dans la continuité et dans l'unité de la vie spirituelle ». Dès lors, affirmer l'existence d'un corps déterminé dans l'univers, revient pour l'esprit à affirmer sa propre réalité. « Le moi et le non-moi sont posés à titre égal dans l'acte qui pose l'univers. » Si donc le jugement de réalité par lequel on affirme l'existence d'un monde extérieur n'avait pas pour modalité la réalité même, il ne serait permis à l'esprit de poser aucune existence, pas même la sienne. Nous voici en présence d'une alternative. Quel en est le sens? A vrai dire, la critique ne voit dans le monde extérieur qu'un fragment de l'esprit, à l'inverse de la croyance vulgaire qui placerait volontiers le moi parmi les éléments du monde extérieur. Nier le monde extérieur, c'est nier l'esprit même, tout au moins le système de relations au moyen duquel l'esprit s'est différencié vis-à-vis de soi et qui constitue la conscience normale de la vie réelle. Dans le délire et la folie le système se renverse parfois totalement; le jugement de réalité n'en continue pas moins à fonctionner, mais il fonctionne à faux. « Il n'y a pas dans le jugement de réalité de quoi distinguer l'affirmation raisonnable de l'affirmation déraisonnable, où ce qui subsiste de notre raison semble engagé tout entier pour affirmer à faux le réel; et, ce qui le prouve, c'est que nul n'a d'autorité pour déclarer par son seul témoignage qu'il n'est pas fou[1]. »

Le jugement qui affirme l'existence du monde extérieur n'a donc pas une modalité nettement déterminée. Il prétend avoir le privilège de la certitude et atteindre la nécessité; il ne dépasse pas la réalité; mais cette réalité même, qui est celle de la forme d'extériorité, se mélange en lui avec des éléments abstraits et d'origine purement subjective. La réflexion critique lui assignera donc dans l'ordre de

1. *La Modalité du jugement*, p. 135.

la connaissance la catégorie de simple possibilité, qui est celle de la forme mixte.

Les jugements vulgaires touchant le monde extérieur ne nous donnent pas la réalité que nous cherchons; peut-être les jugements d'analyse expérimentale réussiront-ils à l'atteindre. Considérons à cet effet les propositions dernières de la physique, par exemple : *la matière est agrégat d'atomes*, *la chaleur est mouvement*, *la matière est masse*, *l'électricité est énergie*. A la complexité des attributs sensibles elles substituent des notions dont la simplicité semble être garante de la réalité de leur objet : l'atome, le mouvement, la masse, l'énergie. Illusion cependant. Quoi de plus abstrait que de semblables concepts! Vides de toute réalité concrète, ne jouent-ils pas presque uniquement le rôle de symboles et de signes parfaitement adaptés à la langue qui les emploie? « Pour un savant, il n'y a pas plus lieu de réaliser la masse et la force que la vitesse virtuelle de la mécanique rationnelle ou le zéro absolu de température. Ces notions, en tant que notions, sont entièrement vides, et ne peuvent par elles-mêmes conférer aucune espèce de réalité aux jugements qui en posent l'existence. » Là encore l'esprit ne trouve dans ces jugements que la possibilité. La réalité qu'ils sont susceptibles de renfermer, c'est seulement par leur utilité et leur valeur pratique à titre d'hypothèses qu'elle sera mise hors de contestation.

Plus la science semble se rapprocher du réel, plus au contraire elle s'en éloigne. Dans son travail préliminaire d'analyse et de simplification, la science nie toujours plus profondément la réalité qu'elle donne apparemment pour contenu à ses propositions. Si la forme de l'extériorité était le principe unique du verbe, le jugement scientifique serait œuvre de négation et rien qu'œuvre de négation. Mais la science vise l'intelligible autant que le réel. Essayons par suite de demander à l'autre principe, à la forme d'intériorité, la détermination de la modalité des jugements scientifiques.

Toutefois, si l'on examine à ce point de vue les jugements mathématiques, on voit qu'on n'en peut déterminer la modalité d'une manière absolue.

De même que l'orientation vers le réel des jugements empiriques n'en dissimule pas la participation profonde à l'activité intellectuelle, de même l'intelligibilité des propositions de l'arithmétique et

de l'analyse n'en rend que plus évidente l'objectivité. De là une hésitation insurmontable entre nécessité et réalité, lorsqu'on veut caractériser ces jugements. S'ils se fondent uniquement sur la nécessité de l'être purement idéal qu'ils expriment, ils restent en quelque sorte suspendus dans le vide, et la légitimité de leur application au réel est mise en question. Si on les considère comme des jugements de réalité d'une espèce particulière, on est conduit à conférer une existence transcendante à leur objet, on aboutit à un réalisme intellectuel bien voisin de l'ontologie platonicienne.

La modalité des jugements mathématiques n'est pas plus fixée que le point de vue même duquel on peut envisager ces jugements. Fondés en raison dans la nature de l'esprit, leur forme seule est essentielle, et la question de la réalité de leur objet importe peu quant à leur valeur, qui est une valeur de méthode et d'instrument.

Le jugement géométrique, lui, montre avec évidence sa participation aux deux formes. « Sa modalité ne peut être déterminée, ni du côté de l'intelligibilité ni du côté de la réalité; elle résulte d'une sorte de compromis entre l'intelligible et le réel; c'est une nécessité relative [1]. »

Le jugement géométrique semble impliquer une sorte de coïncidence des deux catégories, mais ce n'est là qu'une apparence. La géométrie chevauche entre les sciences de l'abstrait et celles du concret et, entre les deux modalités dont elle peut se réclamer, aucune conciliation n'est possible, aucune exclusion légitime.

Et cependant, par son double rapport, quelque équivoque qu'il soit, à l'intelligibilité et à la réalité, la géométrie est « la forme de science la plus accomplie que l'homme puisse concevoir ». C'est pourquoi la science physique a constamment cherché à se rapprocher le plus possible de l'idéal géométrique. Les jugements des sciences physiques se ramènent ou tendent à se ramener à des propositions de la mécanique, c'est-à-dire à des jugements géométriques compliqués par l'introduction de nouveaux éléments concrets. A plus forte raison l'ambiguïté de valeur des vérités géométriques s'étend-elle aux vérités de la physique mathématique, de la chimie et des autres sciences de la nature. Les jugements de cette espèce ne peuvent prétendre ni à l'entière intelligibilité, ni à l'entière réalité. « Leur modalité sera, comme celle des jugements géométriques, une

1. *La Modalité du jugement*, p. 157.

espèce de compromis entre la nécessité et la réalité par le double progrès de la science qui met de plus en plus d'unité et de simplicité dans ses principes, de variété et de complexité dans ses conclusions. » Mais une différence importante subsiste. Tandis que l'on ne peut pas se prononcer absolument sur la modalité des jugements géométriques, l'égalité de valeur de plusieurs des hypothèses fondamentales de la physique, leur *indifférence fonctionnelle*, pourrait-on dire, qui permet de les employer concurremment comme principes d'explication, donne aux jugements qui en découlent le caractère très net de la possibilité. Les lois de la nature ne sont ni des réalités objectives, ni des nécessités logiques, on peut les définir : des vérités provisoires, en un mot, des probabilités.

En résumé, la recherche de la modalité dans les jugements théoriques suit dans tous ses détours le chemin même de la connaissance à la conquête de la vérité. Ce chemin, l'esprit le parcourt dans les deux sens et à chacune de ses extrémités il croit entrevoir le but de ses efforts : le parfaitement intelligible d'une part et l'absolument réel d'autre part. De là, pour l'activité intellectuelle, une perpétuelle attraction vers les deux pôles opposés et l'impossibilité de s'arrêter dans son mouvement à une position d'équilibre stable qui l'annulerait. Les deux tendances de tout acte de connaissance s'excluent mutuellement et cependant se retrouvent sans cesse face à face : « essayer de fixer l'être qui est donné d'abord sous la forme d'un choc insaisissable en soi puisqu'il est indéterminable, et pour cela faire avec des chocs incohérents un système harmonieux ; d'autre part, remplir les cadres vides d'intelligibilité qui manifestent notre puissance interne de penser, en y adaptant progressivement le réel ; édifier, en un mot, l'univers de la perception extérieure et l'univers de la science [1]. »

La vérité humaine n'a par conséquent pas le caractère absolu et irrésistible que les métaphysiciens ont rêvé ; elle n'est vérité que parce qu'elle est médiation et conciliation. Elle se rencontre dans une région moyenne, où s'apaise le conflit de l'idéal et du réel. Elle est une sorte de compromis entre des principes divergents. Elle est partielle et mal assurée d'elle-même.

Réalité et nécessité ne sont que des espèces de la possibilité, et toute affirmation humaine est enfermée dans le domaine du possible.

1. *La Modalité du jugement*, p. 174.

Conclusion sceptique, dira-t-on. Et cependant toute autre conclusion ne serait-elle pas immédiatement démentie par le spectacle de la science, en perpétuel devenir? Cette conclusion est la seule qui s'accorde avec le progrès de l'esprit humain.

La théorie dualiste de la modalité a une autre conséquence remarquable. Aux deux types du jugement correspondent deux types complètement différents de réalité. Entre l'univers de la perception et l'univers de la science la distinction est radicale. Aussi la question : comment faut-il entendre l'existence de l'univers? est-elle une question double. « Il y a deux façons d'être soit idéaliste, soit réaliste : Hume est idéaliste, et Hegel est idéaliste; Descartes est réaliste, et M. Spencer est réaliste; mais, ce qui se résout en idées, c'est pour Hume le monde sensible et pour Hegel un monde de relations intelligibles; ce qui est réalité indépendante de l'esprit humain, c'est pour Descartes l'objet des spéculations géométriques, et c'est pour M. Spencer l'ensemble des forces qui font impression sur le système nerveux. Or la question de l'idéalisme et du réalisme, posée en ces termes, change de nature : le degré ou la forme d'être qu'idéalistes et réalistes attribuent à l'univers, apparaît comme chose secondaire par rapport au contenu qu'ils ont posé comme le contenu de l'univers. Descartes est plus près de Hegel que de Spencer, Hume est plus près de Spencer que de Hegel [1]. »

Entre les deux conceptions, la spéculation n'a pas à choisir. L'opposition des deux univers est due aux catégories de la réflexion philosophique.

En fait, l'homme se sent tour à tour, en face du monde, idéaliste et réaliste. Sous peine de sacrifier une vérité à l'autre, la philosophie doit borner son œuvre au discernement critique.

La recherche de la modalité dans les jugements d'ordre théorique ne conduit pas à une solution simple. En sera-t-il de même avec les jugements pratiques?

Le jugement pratique affirme le *devant être*, par opposition au jugement théorique qui n'affirme que l'être. L'acte est l'expression du jugement pratique, comme l'énonciation verbale est l'expression du jugement théorique. L'acte est donc ici le donné, et, de même

1. *La Modalité du jugement*, p. 179.

que toute croyance à l'être implique un jugement théorique, tout acte implique un jugement dont la logique de la pratique doit déterminer la nature et la valeur.

Par analogie avec la logique théorique et s'appuyant sur l'hypothèse de l'unité de notre être, de l'unité de nature qui supporte à la fois connaissance et action, M. Brunschwicg étend aux jugements pratiques la distinction des deux principes de la modalité. A ces jugements correspond aussi une forme d'intériorité et une forme d'extériorité; en ce sens que « nous agissons pour exprimer dans notre acte la loi interne de notre activité spirituelle, ou pour réaliser en nous une condition qui n'y est pas donnée actuellement et qui dépend de circonstances extérieures ». L'acte peut, en d'autres termes, se définir par l'état actuel du sujet ou par l'état futur, par le motif ou par le résultat. La conception de cause finale unit les deux termes; mais elle ne les synthétise que dans l'abstrait. Le motif de l'action est incommensurable et hétérogène à la fin réelle de l'action. Motif et résultat sont séparés par l'acte lui-même; et il y a opposition radicale entre la justification de l'acte par le motif, justification intérieure, « inhérente à l'acte, comme dans le jugement purement intelligible la raison d'être est intérieure à la synthèse qui constitue le jugement » [1], et la justification par la satisfaction résultant des conséquences extérieures de l'accomplissement.

La fin extérieure à l'acte, tel est le caractère de la forme d'extériorité; l'idéal intérieur à l'acte, tel est le caractère de la forme d'intériorité. La conception de la pratique se rattache soit à l'une, soit à l'autre; eudémoniste, lorsqu'elle fait de la première son principe fondamental; moraliste, lorsqu'elle repose sur la seconde.

En examinant ensuite les divers ordres d'activité pratique, depuis l'instinct jusqu'à la vie sociale arrivée au plus haut degré de sa plénitude consciente, nous ne trouvons jamais qu'un mélange des deux formes. Jamais l'action ne se justifie entièrement par l'efficacité de son accomplissement, par son retentissement visible; jamais non plus elle ne peut être légitimée par la seule intention. C'est pourquoi la modalité des jugements pratiques n'est autre que la possibilité.

L'alternative où s'enferme la spéculation reparaît avec encore plus d'acuité dans la pratique; elle se pose dans la vie de chaque jour.

1. *La Modalité du jugement*, p. 227.

« Toutes les fois que l'homme doit agir, deux types de jugements se forment dans son esprit : par l'un, il essaiera de mettre sa volonté en harmonie avec les conditions données dans le monde extérieur, afin d'approcher du bonheur qui est le vœu spontané de sa nature ; par l'autre, il tendra à réaliser de plus en plus dans sa conduite les principes purement intelligibles qui définissent la loi morale et fondent l'union des esprits. » De même que la spéculation se meut entre deux univers, l'univers de la perception sensible et celui de la science, de même l'homme agissant appartient à deux humanités, qui se distinguent non seulement par leurs caractères, mais par leurs conditions d'existence, le monde des désirs et des ambitions individuelles, et la cité des esprits. Et la première de ces humanités est aussi réelle que la seconde est nécessaire. Leur synthèse dans un principe supérieur, qui serait l'amour, n'est que superficielle, et laisse subsister en son sein la dualité profonde du réel et de l'idéal.

Du dualisme moral aucune règle déterminée et définitive de conduite ne peut sortir, si ce n'est celle qui prescrirait de chercher à concilier toujours mieux les conditions matérielles de la vie individuelle avec l'accomplissement de la loi morale. Le fait de vivre limite la loi morale, et le progrès moral consiste moins à se mutiler et à se stériliser pour se conformer à un idéal inaccessible qu'à tâcher de rendre la vie sociale de plus en plus capable de liberté et d'autonomie. Ce dualisme est la seule doctrine qui fonde la possibilité du perfectionnement sans renonciation impuissante et décevante aux réalités de l'existence.

En d'autres termes, la conscience même de ce dualisme résout pour la pratique l'alternative qu'il comporte. N'implique-t-elle pas, en effet, conciliation et unification, c'est-à-dire tendance vers l'idéal d'intériorité ? De sorte que, posée comme vérité absolue et infranchissable dans l'ordre théorique, elle se transforme en principe d'action par cela même qu'elle est conçue. La spéculation l'a dégagée par un lent effort pour se débarrasser de la contradiction ; elle est donc la manifestation la plus nette que la loi de l'esprit est la tendance à l'unité, tendance qui n'aboutit point dans la connaissance spéculative, mais qui, justifiée par l'intelligibilité, ne peut pas ne pas être reconnue comme nécessaire dans le domaine de la pratique. « En un mot, la forme d'extériorité est exclusion de soi, l'esprit se nierait en essayant de l'affirmer ; la forme d'intériorité s'implique elle-même, par elle l'esprit prend conscience de son originalité radicale, de son auto-

nomie. Il ne convient donc pas de dire que l'alternative se pose devant la pensée : la comprendre, c'est déjà l'avoir résolue [1]. »

II

L'exposé qui précède aura permis au lecteur, pensons-nous, de se faire une idée suffisamment exacte de ce travail pour en pouvoir mesurer l'importance. Ce que nous n'avons pu rendre, parce qu'il eût fallu pour cela reproduire tout le détail des discussions, c'est l'impression d'ample et lumineuse critique qui se dégage de l'ensemble du livre. Dès les premières pages, par sa manière de comprendre et d'engager le débat, M. Brunschwicg dépasse toutes les interprétations secondaires et s'élève bien au-dessus de toutes celles des doctrines contemporaines qui n'ont pas su ou voulu profiter de la réforme kantienne. D'emblée il se place dans la philosophie première, et au sommet de la pure réflexion sur la connaissance elle-même. Mais quelque haute que soit la position qu'il prend ainsi, il ne perd de vue aucune des difficultés inhérentes aux problèmes partiels dans leur domaine propre et limité.

Son investigation pénétrante ne laisse rien échapper. On admire également chez lui l'étendue du coup d'œil et la précision des critiques. En même temps qu'il tient sans cesse l'esprit comme suspendu à la conclusion dernière vers laquelle tendent ses analyses, il n'omet dans le courant de la discussion aucun détail, il prévoit toutes les objections, il a réponse à toutes les interrogations. L'intuition synthétique qui l'inspire est en harmonie avec la méthode analytique qu'il emploie de préférence. Il sait simplifier par l'usage judicieux des principes la variété des sujets qu'il traite, et il les traite sans lacunes, habile à faire aussi bien des dénombrements entiers et des unifications systématiques. En vertu de l'inclination bien naturelle à assimiler les idées nouvelles à du *déjà connu*, nous serions tentés de comparer, en ce qui concerne l'allure générale de sa pensée, M. Brunschwicg à Lotze, le grand critique idéaliste du réalisme scientifique. Chez lui comme chez le métaphysicien allemand, les questions sont envisagées et retournées sous toutes leurs faces, sans que la mobilité des critiques auxiliaires y compromette l'immuabilité de la thèse fondamentale. Mais la dialectique de

1. *La Modalité du jugement*, p. 244.

M. Brunschwicg, toujours claire et infiniment aisée, l'emporte sur celle de Lotze, parfois obscure, souvent lourde et pâteuse. Elle semble plus persuasive et plus impérieuse parce qu'elle est plus décisive et attaque plus directement les questions.

Nous n'essaierons point d'apprécier dans tous ses détails cette œuvre considérable, grosse de tant de problèmes essentiels que M. Brunschwicg a su rattacher à l'étude de la modalité. Nous voudrions seulement présenter quelques observations sur le fond même de sa conception des rapports de l'intelligible et du réel.

Toute conception de ce rapport, qu'elle soit dogmatique ou critique, repose sur le sens de l'affirmation de l'être et de la copule dans le jugement. M. Brunschwicg a raison de soutenir que toute métaphysique entendue comme connaissance intégrale renferme en soi la question : quel est le sens, quelle est la valeur du verbe *être* dans le jugement? et qu'elle se réduit même, après s'être dépouillée de tout ce qui ne la constitue pas essentiellement, à cette seule question.

A cette question, M. Brunschwicg fait la seule réponse autorisée aujourd'hui par les progrès de la théorie de la connaissance, à savoir que l'affirmation de l'être est acte de pensée et que l'être est fonction de la pensée. Déterminer la valeur de la copule, c'est-à-dire la modalité du jugement, c'est donc pour la pensée chercher à se rendre de plus en plus transparente vis-à-vis de soi. En cherchant l'être, la pensée se trouve et ne trouve qu'elle. L'être est intérieur à la réflexion infinie, il ne lui apparaît comme extérieur que lorsqu'elle s'arrête elle-même à un degré déterminé de la réflexion et à une distance finie de son objet, sans prendre conscience de sa loi qui est infinité. Mais la pensée conçoit néanmoins l'être comme toujours extérieur et opposé à son activité propre en tant qu'elle le conçoit; elle a besoin d'un point d'appui qui soit *autre* qu'elle-même. Bien que cette différenciation inévitable entre *l'un* et *l'autre* soit théoriquement immanente à la pensée, la pensée ne peut pas ne pas lui conférer pratiquement une valeur transcendante. Le concept de réalité objective comporte donc toujours, quel que soit le degré d'abstraction auquel l'analyse l'ait ramené, un résidu, une sorte de *caput mortuum*, devant lequel la réflexion s'arrêtera et qui ne reflétera plus la pensée. Le réel, comme le dit fort bien M. Brunschwicg, c'est-à-dire le pur donné, est indéterminable et ineffable. De là, la nécessité pour le jugement de se réclamer de deux principes, également essentiels, également constitutifs de son activité intrinsèque :

l'intériorité et l'extériorité. L'intériorité c'est la réflexion même, la certitude intime et profonde de la pensée de se retrouver toujours en face de soi dans toutes ses manifestations concrètes, la loi qui empêche la négation de s'opposer absolument à l'affirmation et en vertu de laquelle négation et affirmation sont toutes deux intérieures à l'être, ce qui veut dire à une affirmation supérieure. L'extériorité, c'est la nécessité pour la réflexion de s'arrêter, la nécessité pour la pensée de s'exprimer et de se fixer dans une forme déterminée, de se distinguer provisoirement d'un objet et de se laisser porter en quelque sorte par une base, toujours relative il est vrai, d'affirmation.

Ce dualisme que l'analyse nous fait découvrir au sein du jugement n'est pas un simple jeu de logique; il est confirmé par la critique de la connaissance, depuis la perception extérieure et la conscience du moi jusqu'à la science rationnelle. La connaissance, en tant qu'activité, a une origine inconsciente; elle n'est jamais pure pensée, parce qu'il faudrait pour cela qu'elle fût pure identité, par suite immobilité, et non devenir et progrès comme elle est effectivement. La perception n'appréhende le réel qu'en fournissant à la pensée une première occasion de s'affirmer à elle-même. La pensée, d'autre part, ne prend conscience de soi qu'en affirmant l'existence de choses. Enfin, la science construit un univers qui, tout en se calquant de plus en plus exactement sur l'ensemble des images constituant le monde de la perception extérieure, s'en différencie cependant toujours davantage en éliminant peu à peu de sa structure intime tout ce qui n'est pas intelligible, tout ce qui ne s'enchaîne pas analytiquement à partir d'un petit nombre d'axiomes et de principes. Ce dualisme nous paraît formuler de la manière la plus heureuse la réfutation définitive du monisme sous une forme quelconque. Il le réfute péremptoirement, parce qu'il met en évidence l'irréductibilité absolue des deux catégories de la modalité, nécessité et réalité. Le nécessaire n'est jamais que nécessaire; la nécessité idéale est la seule vraie nécessité, la nécessité réelle n'est que réalité. Inversement, le réel ne saurait être, à un degré quelconque de la réflexion, nécessaire; intelligible en soi, *ineffable*, hors de l'Être logique, intellectuel ou rationnel qui absorbe toute nécessité, il n'est que réalité. Verbalement, et par fiction logique, on pourra bien le faire rentrer sous la catégorie de nécessité, mais l'étiquette ainsi accolée à un concept déjà éloigné du réel parce qu'il émane de l'abstraction, n'aura ni

valeur ni vérité. Tout jugement participe de l'intelligible et se limite au réel; participation incomplète d'une part, limitation qui n'implique, d'autre part, qu'un contact extérieur. Aucun jugement, dès lors, ne s'élève à la vraie nécessité, ni ne saisit la réelle réalité. Tout jugement particulier est enfermé dans la sphère du possible de par sa constitution même. On serait tenté de dire qu'il est donc nécessaire que tout jugement soit seulement possible. Toutefois, n'oublions point que, pour déterminer la modalité dans chaque cas particulier, on s'est adressé à l'expérience, à une expérience supérieure ayant pour matière les affirmations de la connaissance vulgaire et scientifique, envisagées à leur tour comme faits. Il s'en suit que le jugement qui affirme la possibilité des jugements composant la connaissance de l'univers recèle aussi en lui-même l'hétérogénéité qu'il constate en eux. Il ne franchit pas les bornes de la possibilité.

Qu'est-ce à dire, sinon que ce dualisme est une expression tout particulièrement approfondie et réfléchie de l'idéalisme? La fin dernière de l'idéalisme ne consiste pas tant à trancher dans le sens de l'affirmation la question : *l'existence réelle est-elle identique à l'existence pensée?* (car on finirait ainsi soit par s'arrêter à une détermination entachée de finité si l'on attribuait un sens exclusif aux mots *réalité* et *pensée*, soit par avouer que les deux termes cessent, à l'infini, de s'opposer l'un à l'autre), qu'à reconnaître l'origine idéale de toute conception du réel. Or le propre de l'esprit c'est la liberté, c'est-à-dire la conscience d'une création vis-à-vis du donné impénétrable et ineffable. Comprendre et connaitre c'est, aux termes mêmes du dualisme de M. Brunschwicg, faire œuvre de création partielle, et cette création perdrait son caractère, la liberté, si la possibilité n'était pas la modalité générale de l'acte de compréhension et de connaissance.

La doctrine que nous examinons, en tant qu'elle fixe la valeur de la connaissance, a pu être taxée de probabilisme; or le probabilisme est bien voisin du scepticisme. Elle encourrait par là un reproche grave. Mais cela ne tient-il pas à ce que son auteur n'a pas assez insisté sur la signification positive et immédiate de ses analyses et qu'il a laissé au lecteur l'impression qu'on pourrait se servir de son probabilisme comme d'une sorte de dogmatisme négatif contre les assertions de la science et de la morale?

Ce qui distingue la philosophie critique du dogmatisme métaphysique, c'est qu'elle est une réflexion sur la connaissance prise comme

objet et nullement sur un objet dernier (problématique) de la connaissance immédiate. Sous ce rapport, l'œuvre de M. Brunschwicg est donc bien œuvre critique par excellence, car la vérité qui l'éclaire dans toutes ses parties signifie précisément, si nous ne nous méprenons, que l'objet dernier de la connaissance, l'objet absolu, extérieur et hétérogène à la pensée, n'existe pas. Tout objet déterminé, en tant qu'il est l'objet d'une connaissance définie, est intérieur à la pensée ; toute affirmation de l'être est intérieure à l'être. Mais alors ne renierait-on pas cette vérité, proclamée pour ainsi dire à chaque page, si l'on voulait attribuer à ses conséquences la signification traditionnelle des théories de la connaissance? Il y a dans chaque théorie de ce genre, une partie positive, qui constitue un domaine propre de la connaissance, qui dessine l'embryon d'une future science noologique que les métaphysiciens ont pressentie sans avoir encore réussi à en formuler définitivement les énonciations fondamentales ; et il y a aussi une partie régulative, dans laquelle la théorie de la connaissance prétend à une sorte d'empire et de domination arbitraire sur l'activité intellectuelle en devenir et en puissance. On n'a pas, selon nous, assez pris l'habitude de distinguer les affirmations positives de la théorie de ses prescriptions à l'égard de la pratique. On interprète trop volontiers la théorie de la connaissance comme une réglementation tendant à circonscrire les ambitions du savoir dans n'importe quel ordre. On croit que cette théorie est de sa nature limitative et qu'elle indique à la science immédiate des bornes immuables, en lui disant : tu n'iras pas plus loin. La critique ainsi comprise n'est-elle pas un nouveau dogmatisme, intransigeant comme l'ancien?

Mais, dans la critique de M. Brunschwicg, la partie que nous appelons positive, est considérable. M. Brunschwicg y propose une conception des rapports de la pensée en général à la réalité donnée qui semble exactement conforme à la loi même que la réflexion tire de soi. Il y démontre l'idéalité irréductible de l'être et y dénonce la contradiction implicite de tout réalisme avec une force d'argumentation qui donne l'impression qu'une vérité (psychologique, ou logique, ou métaphysique, comme on voudra) a été cette fois formulée assez clairement pour qu'on n'ait plus besoin d'y revenir. La *Modalité du jugement* renferme une doctrine de l'être — ou de l'affirmation de l'être — qui nous semble rigoureusement déduite de l'expérience, de cette expérience supérieure : analyse des jugements donnés à la

réflexion. Pourquoi ne s'être pas contenté d'un tel résultat, qui, dans sa sphère propre, a une valeur radicalement indépendante de toutes les conséquences qu'on en pourra tirer touchant la réglementation du savoir ou de la conduite pratique? Voici une affirmation nette : le Réel d'une part échappe à la pensée; il est impensable, parce qu'il ne peut pas même être posé sans contradiction, et, d'autre part, les jugements donnés manifestent tous, même les plus abstraits et les moins empiriques, une relation (transcendante et indéfinissable) avec ce Réel, sans laquelle ils ne seraient que des apparences de pensée, des sonorités creuses. Pourquoi maintenant vouloir de cette affirmation tirer un système tout entier : une métaphysique et une morale? Cette affirmation possède, au degré de la réflexion qu'il était indispensable d'atteindre pour être en mesure de l'énoncer, le sens d'une vérité en soi, dont l'interprétation ne descend à des degrés inférieurs qu'en se démentant et en se faussant elle-même. Si, par exemple, on la traduit ensuite, comme le fait à peu près M. Brunschwicg, de la façon suivante : *toute vérité humaine ne sera jamais qu'un compromis entre l'intelligibilité et la réalité*, on l'altère déjà. Le concept de réalité a un sens différent suivant l'ordre de la connaissance et le degré de la réflexion. Le réel pour le mathématicien est-il le même que le réel pour le physicien, que le réel pour le psychologue, que le réel pour l'historien? Le réel, au sens de la théorie de la connaissance, c'est bien, semble-t-il, la raison extérieure du jugement, raison irréductible à la raison interne qui fait que le jugement est *compris*, après que l'occasion lui a été fournie de se poser. Maintenant est-il légitime d'étendre ce concept du réel, propre à l'analyse du jugement en général et créé pour les besoins de la doctrine de l'être, est-il légitime de l'étendre à toute conception de la réalité, et à toutes les attitudes que le savoir est susceptible de prendre par rapport à son objet? Nous n'en savons rien. Et d'autre part, en appliquant à l'action dans son ensemble et aux jugements pratiques la dualité découverte dans les jugements théoriques, M. Brunschwicg n'a-t-il pas méconnu le caractère éminemment abstrait de la vérité qu'il venait de mettre en lumière? Comparer l'action à une expression du jugement pratique, comme la forme verbale est l'expression du jugement théorique, est une analogie ingénieuse sans doute mais obscure. Qu'est-ce au juste qu'un *jugement pratique*? Qu'est-ce que l'acte, pour M. Brunschwicg? Si l'acte est le pur Réel, en vertu même de ses principes, il doit

s'interdire d'en parler, il n'a rien à en dire parce qu'il s'est fermé préalablement la bouche. Si l'acte est une sorte d'expression du jugement pratique, nous retombons dans l'abstrait. L'acte dans lequel on voit une synthèse entre deux termes : 1° le motif antérieur et *intérieur*, 2° le résultat postérieur et *extérieur*, cet acte n'est qu'un fantôme de l'acte. On réalise ainsi la cause finale; on réalise une abstraction; on revient à Aristote, chez qui le sentiment si intense de la réalité du devenir avait engendré une synthèse intellectuelle du passé et du futur symbolisée ou exprimée par la notion de cause finale.

Se garder de réaliser les abstractions tel est, semble-t-il, le précepte de prudence philosophique qui découle le plus immédiatement de la thèse de M. Brunschwicg et qui est comme la « moralité » vulgaire à tirer de sa critique du jugement. Cette critique ne condamne-t-elle pas l'ontologie sous n'importe quelles espèces? Ne déclare-t-elle pas « qu'il n'y a pas de dialectique métaphysique, c'est-à-dire qu'il est impossible de réunir par une loi intérieure les moments successifs de l'activité intellectuelle et de transformer ces moments successifs en moments nécessaires [1]? » Elle reconnaît par suite une hétérogénéité radicale entre la succession réelle et la nécessité logique, une hétérogénéité qui est l'une des raisons profondes de son dualisme et dont la négation irait à l'encontre de ses assertions fondamentales. Ces prémisses admises, ne voit-on pas qu'il ne saurait subsister de distinction entre les jugements théoriques et les jugements pratiques. Les uns affirment l'être, les autres le *devant être*. Mais il est impossible, au point de vue où s'est placé l'auteur, de séparer le *devant être* de l'être proprement dit. Le devant être, objet du jugement pratique, n'est-il pas objet au même titre que l'être du jugement théorique? Inutile de définir le *devant être* par l'action qui s'en suit. Le jugement pratique n'est pas l'action, il n'en est que le reflet anticipé, de même que le jugement de réalité logique n'est pas la réalité réelle à laquelle il s'oppose d'autant plus invinciblement qu'on cherche à l'identifier avec elle. Le *devant être* n'est qu'une chose posée devant la réflexion, une forme de l'affirmation de l'être, une énonciation. Si non, que serait-il? Rien. De ce qui n'est pas encore, nul ne peut dire qu'il est. Le jugement pratique accomplit apparemment ce tour de force. De ce qui n'est pas, il dit qu'il est.

1. *La modalité du jugement*, p. 238

Mais il le dit parce qu'il impose à la durée la catégorie de l'être, parce qu'il se place d'emblée dans l'être du jugement théorique, parce qu'il est un jugement, c'est-à-dire pensée et non action. Il n'y a pas de jugements pratiques, ou le jugement pratique n'est qu'un certain jugement théorique. Le processus intellectuel par lequel je me détermine à agir et par lequel j'enchaîne idéalement le futur au présent n'est qu'un acte de conception, comme le jugement théorique lui-même, un acte par lequel se réfléchit l'acte dans l'esprit qui le fait sien. Sans doute, il y a des principes d'action et il serait aussi insensé de les méconnaître que de méconnaître les jugements scientifiques. Mais là n'est point la question. Ce que nous demandons c'est s'il existe des principes d'action différents des principes du savoir, formant un ordre à part dans l'activité intellectuelle. L'avenir m'apparaît comme une sorte de monde extérieur, et plus je me pénètre de la nécessité de conformer ma conduite à des principes, plus la possibilité de mon avenir m'apparaît comme comparable à la réalité du monde extérieur où je suis plongé, laquelle de son côté acquiert d'autant plus de force qu'elle repose plus directement sur les jugements théoriques qui la légitiment et qui constituent les sciences de la nature. Et, inversement, ma conception théorique du monde extérieur n'est-elle pas aussi un système de principes d'action dont la réussite constante des actions que j'accomplis en m'y conformant garantit l'efficacité?

Mais, de même que cette réussite ne prouve nullement que les idées directrices dont la science a peuplé l'univers soient la réalité, de même la satisfaction d'obéir à l'idéal intérieur du devoir, ou celle qui résulte de l'adaptation à une fin extérieure préalablement conçue ne sont jamais identiques à l'acte lui-même et à ce coup de théâtre qu'est la décision. Bien plus, il semble que plus on « raisonne » sa conduite, plus les jugements en vertu desquels on se détermine appartiennent à des systèmes vastes, cohérents et rationnels, plus on est frappé de l'inadéquation entre agir et penser son acte, plus on sent qu'il y a là deux mondes transcendants l'un par rapport à l'autre que nulle synthèse ne parvient à unifier.

L'univers de la science se différencie toujours davantage de l'univers de la perception extérieure. A mesure que l'univers de la science gagne en harmonie et en intelligibilité, le donné de la perception devient un en-soi plus mystérieux, plus insondable, et, dirait-on, plus rebelle à la pensée, car on arrive à le vouloir concevoir contra-

dictoirement au delà des catégories de la pensée. L'idéalisme le plus conséquent, celui-là même qui interdit de poser le donné comme une chose existante et d'en affirmer l'existence autrement qu'en lui substituant *ipso facto* une idée, se résout par conséquent en un dualisme absolu et inévitable. Or c'est bien à un dualisme de ce genre qu'aboutit la dialectique de M. Brunschwicg, si toutefois nous l'avons bien comprise. Par un travail analogue, la réflexion sur les actions creuse toujours plus profondément le fossé entre la spélation et l'action. Assurément, l'action acquiert d'autant plus de valeur et de force qu'elle est plus libre, partant plus réfléchie et plus exactement pesée. Mais l'excès de spéculation n'engendrerait-il pas la paralysie chez les plus énergiques et ne stériliserait-il pas les volontés les plus fécondes? C'est un lieu commun de dire que trop de réflexion nuit à l'action. C'est que plus on s'efforce de prévoir et plus on s'aperçoit que la prévision est imparfaite et impuissante; plus on veut par la réflexion préparer et affranchir l'avenir et faire qu'il *soit* avant d'*être devenu*, mieux on se rend compte qu'avant d'avoir agi on demeure dans un domaine idéal, à une infinie distance du réel efficace et que, selon une formule saisissante de M. Bergson, « l'acte est incommensurable avec ses antécédents ».

Les jugements pratiques ne possèdent donc aucun caractère intrinsèque qui leur confère un privilège de plus qu'aux jugements pratiques. Si les uns et les autres sont également constitutifs de la vie spirituelle, ils n'appartiennent pas à deux ordres différents, et la critique qui en détermine la modalité dans chaque cas particulier résout pour les uns comme pour les autres le problème exclusivement théorique de la signification et de la valeur de la copule.

Il n'y aurait donc pas lieu de considérer une logique de l'action qui se construirait parallèlement à la logique du savoir. Il conviendrait au contraire de limiter au domaine spéculatif les conclusions touchant la modalité du jugement, en observant qu'elles ne sont valables qu'autant que le jugement est envisagé comme jugement théorique. La critique ne s'en trouverait pas affaiblie, car en s'interdisant toute incursion dans le champ du devenir, ce serait à notre avis pour elle la manière la plus nette d'affirmer sa vérité, à savoir l'impossibilité d'une synthèse intégrale et définitive de l'intelligible et du réel.

Que le lecteur, toutefois, ne prenne pas pour une réfutation des objections esquissées ici très sommairement et qui auraient besoin

de longs développements pour être présentées dans leur entier. Nous avons simplement voulu indiquer les difficultés que nous paraît soulever l'idéalisme de M. Brunschwicg quand on veut l'ériger en système complet. La vérité supérieure de l'idéalisme entendu de la sorte a peut-être le mérite d'être si abstraitement positive qu'elle ne saurait s'abaisser à jouer le rôle de vérité à tout faire et de principe aux applications multiples. Si la métaphysique est toujours à recommencer, c'est peut-être parce qu'elle a voulu trop embrasser. L'indifférence de la vérité à l'égard de ses conséquences probables ou de ses applications possibles, voilà peut-être la seule vérité valable pour tout ordre de connaissance et, *a fortiori*, pour la métaphysique.

LOUIS WEBER.

QUESTIONS PRATIQUES

LA RESTAURATION DE L'AUTORITÉ

Voilà un titre qui causera sans doute quelque inquiétude. Nous avons expérimenté tant de formes odieuses de l'autorité, et *les autorités* auxquelles nous avons affaire comme citoyens sont quelquefois si désagréables que l'idée même d'autorité en est discréditée. Nous ne la voyons guère, dans le domaine administratif, qu'à travers la morgue de l'employé qui nargue le public au lieu de le servir, dans le domaine politique qu'à travers le bon plaisir des rois ou les coups d'État du césarisme, dans le domaine moral qu'à travers l'intolérance. Un grillage et un monceau de paperasses, une bastille ou un sabre, un chevalet ou un bûcher, voilà les images peu plaisantes que cette idée évoque dans nos imaginations.

Il faut pourtant savoir réagir contre des associations d'idées grandement contingentes. Si l'autorité implique l'usage du pouvoir, elle n'en implique pas l'abus. Qui dit autorité ne dit pas nécessairement autorité sans limite et sans frein. Bien au contraire, si l'on veut parler une langue exacte, l'autorité n'est pas simplement la force, elle n'est pas nécessairement l'arbitraire. Elle n'est pas uniquement pouvoir d'agir, elle est droit et devoir d'agir; et si nous voyons l'autorité s'affaiblir chez nous, ce n'est point que nous soyons devenus plus libéraux, c'est malheureusement que l'initiative et la confiance dans l'action ont baissé, que l'usage même de notre droit nous fait peur, que le sentiment du devoir social a reculé devant l'égoïsme envahissant. L'autorité que je voudrais voir se rétablir, c'est l'énergie et la fermeté dans l'usage que chacun de nous doit faire, selon sa fonction sociale, dans les limites de son droit, sous la sanction de sa responsabilité personnelle, des pouvoirs que la société et la loi attachent à cette fonction.

On oppose communément l'autorité à la liberté. C'est une pure antithèse d'idées abstraites et de points de vue. Mais dès que l'on veut bien envisager la réalité sociale concrète, on voit que l'autorité est une condition essentielle de la liberté.

Tout d'abord, il n'y a pas de distinction absolue entre le principe de l'autorité et celui au nom duquel on revendique son droit, on se défend contre l'arbitraire. Ce que nous souhaitons en demandant une restauration de l'autorité, ce n'est pas seulement qu'on sache l'accepter, mais aussi et surtout qu'on sache l'exercer. Or entre celui qui, muni de pouvoirs définis, en use dans les limites de la loi qui les lui confère et en vue du bien collectif, et celui qui use du droit que la loi lui accorde comme simple citoyen, au nom et en vue de la même fin sociale, la différence n'est-elle pas purement relative et pratique? Celui qui défend son droit défend le droit de tous. De l'autorité politique elle-même, le régime démocratique confie une part au citoyen et l'on a tort de croire que cette autorité, il ne l'exerce que par le suffrage. Car à côté de cette action indirecte, intermittente, restreinte le citoyen en possède une directe, continue, générale, et même autrement puissante : celle qu'il peut exercer par la diffusion des idées, et l'influence de l'exemple. L'autorité ici c'est donc la liberté même.

Mais de plus, sous sa forme ordinairement considérée, comme pouvoir de régir l'activité d'autrui, l'autorité est indirectement une condition nécessaire de la liberté, étant la condition de l'ordre. Limite de la liberté en un sens, elle en est pourtant une garantie pour chacun en tant qu'elle s'oppose à l'arbitraire des autres. Dangereuse, quand elle est absolue et tout entière concentrée dans les mêmes mains, elle devient salutaire pour la liberté, si elle est exercée hiérarchiquement, chaque degré limitant et contrôlant le degré inférieur. Supprimez cette autorité, et vous tombez dans une anarchie où chacun ayant nominalement plus de liberté, voit en réalité sa faculté d'agir diminuer faute de pouvoir compter sur quoi que ce soit de régulier de la part de tous. Cette liberté, c'est celle de l'homme qui voudrait marcher à travers champs pour éviter la servitude d'une route toute tracée et aplanie. Il est plus libre dans le choix de sa direction, mais il n'avance pas; son vouloir est affranchi de toute détermination, mais son pouvoir est entravé par mille obstacles qui rendent illusoire son libre arbitre. Notre *faculté de choisir et de changer* est ainsi toujours en raison inverse de notre *faculté de faire* et pratiquement notre liberté doit toujours être un compromis entre une indétermination partielle du possible, que rend indispensable la fatale imperfection du réalisé, et la nécessité d'enchaîner l'action, pour la rendre forte et efficace, à certaines conditions temporaire-

ment immuables. Et si l'on objecte que ces conditions seront en grande partie plus arbitraires que rationnelles, je répondrai qu'il est encore plus rationnel d'en poser d'arbitraires que de n'en point poser.

Je me reprocherais d'insister sur de telles vérités, si toute vérité ne restait bonne à dire tant que la pratique la méconnaît. J'aurais pu prendre pour titre aussi bien la *restauration de la liberté*. Mais des deux termes solidaires de l'antithèse, c'est l'autre qui me semble aujourd'hui le plus méconnu. Ce qu'il importe de faire sentir, c'est qu'il faut limiter sa liberté pour la posséder plus entière dans ses limites légitimes, et qu'inversement nous devons exercer avec énergie le pouvoir dont nous disposons; c'est à la fois la nécessité de savoir obéir et celle de savoir commander. Ce qu'il s'agit de défendre, c'est l'intégrité très menacée de l'État, condition très positive de la liberté, plutôt que l'indépendance des individus, qui en est l'aspect tout négatif. C'est la confiance dans l'action unie au souci de l'ordre. Car à force de chercher notre liberté dans le néant d'une indétermination et dans un isolement chimérique de notre individualité, nous perdons le sentiment de notre pouvoir réel. Et c'est ainsi que se développe à tous les degrés de l'échelle sociale cette débilitante conviction de notre impuissance contre laquelle il serait grand temps de réagir.

I

Je commencerai par considérer l'action individuelle, puisque, je l'ai montré, il n'y a pas d'hétérogénéité radicale entre le principe de la revendication du droit et le principe de l'autorité. L'antithèse établie entre le pouvoir de l'État et le droit de l'individu nous fait trop oublier que c'est par l'État seul que l'individu possède un droit et que sans cela il ne pourrait y avoir de sa part que des prétentions plus ou moins appuyées par la force. Nous sommes amenés ainsi à perdre le sentiment du caractère public de notre droit; nous n'y reconnaissons plus que l'intérêt personnel dont le droit nous donne la garantie, et dont nous nous croyons seuls juges. Nous ne voyons plus qu'il représente une véritable fonction sociale, et que c'est un devoir à remplir que d'en maintenir l'intégrité. Ce n'est pas l'individu que la société protège absolument en nous, c'est la personne, l'être social anonyme. Si la justice ne doit pas faire acception de personnes, à plus forte raison la loi, antérieure à toutes les espèces qui pourront se présenter. Ce n'est pas notre intérêt propre tel

qu'il se révèle dans des circonstances contingentes, que la loi veut préserver, mais une forme générale d'activité socialement nécessaire. Ce n'est donc pas pour la laisser inactive que la société nous assure chacune de nos libertés. C'est pour le bien de tous qu'elle confère à chacun son droit; et tout droit nous impose un devoir correspondant. A plus forte raison nous impose-t-il celui de le défendre.

Notre conception tout individualiste du droit nous le fait oublier. Aussi voyons-nous apparaître dès ce premier échelon cette règle néfaste, principe de tout relâchement dans la discipline sociale et qu'on peut résumer dans la formule populaire : « pas d'histoires ». Quand notre intérêt est gravement engagé nous consentons bien à nous défendre. Mais vienne à se produire une de ces fréquentes combinaisons de circonstances qui, par suite des frais de justice, des pertes de temps, etc., nous rendent notre droit onéreux, nous nous jugeons libres d'en faire l'abandon. Mais c'est nous faire presque complices de l'injustice dont nous sommes victimes. Il y a plus, nous travaillons, pour autant, à altérer la règle même de la justice : toute tolérance en effet tend à passer à l'état de droit, puisque tout mode d'action doit être reconnu légitime, contre lequel aucune résistance ne s'élève. La prescription s'acquiert par l'usage et les précédents complètent et interprètent la loi. Réservons donc cette abdication pour les cas où nous croyons en effet que la loi s'éloigne de la justice; c'est un des moyens dont nous disposons de l'en rapprocher. Mais dans les autres cas notre indifférence est coupable.

On a pu lire récemment dans les journaux l'histoire de ce voyageur qui, s'étant aperçu que le prix de son billet était fixé d'après un kilométrage inexact, fit à la Compagnie, pour une différence de quelques centimes, un procès qu'il gagna. Que d'abus disparaîtraient si chacun voulait en user ainsi dans les limites de ses forces! Celui qui défend sa bourse défend toutes les bourses et il est justement à remarquer que celui qui est le plus à même de la défendre est précisément celui qui, pour son compte personnel, serait le moins intéressé à le faire, celui qui par incurie ou par respect humain y serait le moins disposé. Il est donc bon que la notion d'un devoir social vienne ici suppléer à la force insuffisante de l'intérêt personnel dans la « lutte pour le droit ».

On remarquera facilement combien en particulier cette lutte est inégale dans l'ordre économique entre l'acheteur et le vendeur. Celui-ci fait son prix dont l'acheteur ne peut que rarement appré-

cier les bases. Le vendeur se livre à une réclame effrénée alors que l'acheteur, s'il a fait quelque expérience fâcheuse, ne peut, sans être accusé de chantage, en faire part au public par une contre-réclame qui dénoncerait les mensonges de l'autre. Les vendeurs étant le petit nombre et constituant, au moins virtuellement, une corporation, peuvent s'entendre entre eux contre le public, et ne s'en font pas faute. Les acheteurs sont la foule diffuse, énorme et incohérente, qui ne peut guère répondre au syndicat par le boycottage et devrait, pour obtenir quelque résultat, en venir à l'organisation toujours délicate, parfois presque impossible de la coopération. Les vendeurs portent leurs doléances aux députés ou aux ministres, et l'on discute au Parlement sur la *mévente* des porcs ou la *mévente* des vins. Mais la masse anonyme des consommateurs n'a pas de représentant pour aller gémir officiellement sur le *mésachat* des denrées, qui influe pourtant, lui aussi, sur la prospérité publique, et dans une mesure (on l'oublie trop aujourd'hui) plus large peut-être encore.

Devant ces difficultés, affaibli par son isolement, et aussi par son incurie naturelle, le consommateur sans défense renonce à la lutte. Il n'est pourtant pas si absolument désarmé qu'il le croit contre les abus de l'intermédiaire. La résistance, même individuelle, peut être efficace, l'exemple est contagieux. On a toujours tort de se dire : à quoi bon, et que puis-je à moi seul? Car on n'est jamais seul dès qu'on agit avec quelque énergie et quelque éclat dans le sens du droit, c'est-à-dire du seul intérêt qui soit vraiment général.

Ce n'est pas seulement dans la défense d'intérêts purement matériels, et contre des abus individuels que cette initiative et cette résistance de chacun est efficace. Nulle part cette intervention n'est mieux à sa place que lorsqu'il s'agit de résister à un courant d'opinion ou d'en créer un. Les intérêts sont une masse relativement lourde à mouvoir, les idées et les sentiments mêmes sont plus aisés à mettre en branle. Si les gouvernements représentaient véritablement la raison sociale, comme normalement, idéalement, ils le devraient, ce serait leur rôle de savoir au besoin se mettre en travers d'un entraînement populaire. Mais on sait combien peu l'on est en droit de compter sur eux à cet égard, et combien même il serait dangereux, et, en régime démocratique, presque contradictoire, de les charger d'être raisonnables à notre lieu et place. Jusqu'à nouvel ordre ce sera donc le libre examen de l'individu qui sera la vraie source de la raison et du progrès dans la vérité et c'est ce que, très

sagement, nos individualistes s'épuisent à nous répéter. Mais ici encore ils semblent s'arrêter à moitié chemin; ils estiment à son prix, qui ne saurait être mis trop haut, la liberté de la pensée individuelle, ils ne montrent pas assez l'usage social que nous avons le devoir d'en faire. Ils y cherchent l'indépendance, ils n'y ajoutent pas l'action. Ils prêchent le respect, ils ne parlent guère de propagande. Ils nous veulent raisonnables, mais ils se contentent trop aisément de nous voir raisonnables pour notre compte personnel. Or c'est ici surtout qu'il faut le répéter : notre droit nous crée un devoir; la société nous donne la parole, ce n'est pas pour que nous nous taisions. C'est au profit de tous que nous devons tâcher de conquérir la vérité. Autrement, comment sera possible ce progrès qu'on attend de la liberté?

Ici encore, nous pâtissons de certaines associations d'idées malencontreuses léguées par le passé. Le prosélytisme, qui nous rappelle des procédés violents ou tout au moins dogmatiques, nous est resté odieux. Un homme trop convaincu nous fait l'effet d'un naïf et un homme trop convaincant, d'un importun. Nous accuserions volontiers d'une mainmise sur notre conscience celui qui s'efforce de nous faire partager ses idées. Nous voyons de l'intolérance chez celui qui nous contredit ou même simplement nous éclaire. Il trouble notre quiétude et notre inertie que nous prenons pour notre liberté.

Dans un pareil état d'esprit, comment comprendrait-on le devoir d'aller réveiller les consciences endormies? Comment ne serait-on pas sceptique sur le pouvoir qu'on a de le faire? Nous prétendons vivre sous un gouvernement d'opinion; et nul n'ose travailler à faire l'opinion, nul ne veut affronter l'opinion; de mesquines questions de personnes viennent arrêter ou dénaturer le débat des idées, entraver la solution des problèmes. Alors, l'abdication de ceux qui auraient la plus haute autorité et les plus grands devoirs laisse maîtres du terrain les bavards qui ne craignent pas de parler parce qu'ils n'ont rien à dire. De là cette presse sans grandeur et sans mission, de plus en plus confinée dans l'information banale ou la littérature superficielle, les fadeurs de la mondanité ou les âpretés de la concurrence politique.

Il n'y a pourtant ici non plus aucune raison décisive pour mettre en doute l'efficacité de l'action personnelle. Sans doute, elle peut sembler aujourd'hui plus difficile à mettre en œuvre qu'autrefois, en raison de la grandeur croissante de la masse sociale à mouvoir. Mais aussi cette masse est singulièrement plus mobile, physiquement et

moralement, et surtout les moyens de la mettre en branle sont plus puissants. Si la société est plus volumineuse et plus compacte, le journal et le livre ont aussi une capacité de diffusion et de pénétration corrélativement croissante. La vérité semble être que jamais il n'a été si facile de mettre l'opinion en mouvement, quoique jamais on n'ait eu moins de courage à l'essayer. N'avons-nous pas vu un homme arriver, presque seul, par une campagne de presse, à transformer notre apathie et notre indolence à l'égard des exercices physiques en une véritable manie sportive qu'on serait presque tenté de vouloir modérer? On croit avoir tout dit quand on a fait observer qu'une certaine manière de faire est *dans les mœurs*. Mais les mœurs ne sont rien de fatal ni d'extérieur. Elles sont en nous, elles sont nous-mêmes. Nous les voyons constamment se transformer. Les industriels qui dépensent des centaines de mille francs en réclame pour faire en peu d'années une fortune en lançant une pilule dont tout le monde connaît la banale composition, sont moins sceptiques sur l'extrême plasticité de l'opinion : ils savent à quoi s'en tenir. Comment, à côté d'eux, nos associations philanthropiques ou réformatrices, nombreuses pourtant, quoique trop rares encore, usent-elles de moyens si timides, si réservés, si peu efficaces, se contentant de publier quelque bulletin pour leurs seuls associés, qui ne le lisent guère, et de prêcher des convertis? Pourquoi n'y aurait-il donc pas une sorte de réclame du bien? Les Anglais sont passés maîtres dans cet art de la propagande. Quelques-uns de leurs procédés choqueraient un peu notre goût. Mais leurs tracts, leurs chariots rouges ou jaunes, leurs réunions en plein vent ne sont point choses si méprisables, et témoignent chez ce peuple, si singulièrement conservateur, d'une enviable puissance dans l'innovation et le prosélytisme. Elle a au moins cet avantage appréciable de permettre à la nation une certaine économie d'illégalités et de révolutions. Une tentative a été faite récemment par une société bien connue pour user de l'affiche en vue d'une propagande toute morale et désintéressée, et elle n'a fait que montrer combien médiocre est à cet égard notre sens pratique. Devant la *Sainte Geneviève* de Puvis de Chavanne placardée sur les murs de Paris, les uns passaient avec un sourire, les autres s'arrêtaient avec plus d'ébahissement que de conviction ou d'admiration, sans deviner ce qu'on pouvait leur vouloir. Malgré le titre de cette *Union*, sa tentative à contresens était une idée de dilettante et non d'homme d'action. La propagande populaire, sous

quelque forme qu'on la présente, doit avoir un objet net et précis, s'adresser au sens commun par la voie des idées claires, des formules brèves et des images frappantes. Mais prétendre *moraliser* par *l'art* c'est appliquer à un objet absolument vague un moyen tout à fait incertain et indirect. L'intention était généreuse, le procédé excellent et hardi, mais le terrain était bien mal choisi.

Tout ce qui précède s'appliquerait aussi bien aux cas où il s'agit de résister aux abus administratifs ou même de provoquer une réforme législative. L'apathie et la passivité du public français à ce point de vue sont légendaires. Non seulement elles sont un manquement au devoir individuel d'exercer notre *autorité* de citoyen, mais elles aboutissent indirectement à la désorganisation et à l'affaiblissement de l'autorité proprement sociale. Sans cesse encouragée par cette indifférence à dégénérer en arbitraire, celle-ci oublie sa dignité et ses droits en oubliant ses limites. Elle perd en force réelle ce qu'elle semble gagner en étendue; elle perd le pouvoir — et j'ajoute, le goût — de faire ce qu'elle a mission de faire en gagnant la possibilité de faire ce dont elle n'a pas le droit; car on ne cherche plus qu'à la paralyser ou à s'y soustraire.

Il y a quelque corrélation entre cet état d'esprit dans l'ordre pratique et la conception théorique en vogue qui noye l'individu dans la masse sociale et la finalité des efforts conscients dans le mécanisme des forces impersonnelles. Et, chose singulière, c'est peut-être l'avènement même de la démocratie en politique, qui, tandis qu'il semblait correspondre à un idéal de liberté individuelle, a fait ainsi dans la théorie comme dans la pratique sombrer la foi en l'initiative personnelle. Car la démocratie donne aux mouvements sociaux un caractère anonyme, à l'opinion publique une puissance oppressive devant lesquels l'indépendance réfléchie de l'individu semble s'évanouir. La responsabilité diffusée à l'infini n'est plus directement sentie par personne; chacun, à tous les degrés, s'en remet à autrui du soin de décider et d'agir.

II

L'action et l'autorité publiques ont-elles du moins gagné au fur et à mesure que diminuaient l'action et l'autorité de l'individu? Quand on se fie en sociologie aux antithèses verbales on est disposé à le croire. Mais il est facile de voir qu'il n'en est rien et nous l'entrevoyions à l'instant même; tant il est vrai que la puissance et

le développement de l'individu et de l'État, qu'on oppose, sont en réalité solidaires.

Considérons donc d'abord l'autorité collective sous sa forme fondamentale, dans l'ordre législatif. On serait tenté ici d'entreprendre le long procès du régime parlementaire. Il serait vain de se dissimuler le discrédit très marqué d'institutions qui avaient suscité tant d'espérances et les réels dangers intrinsèques d'un tel système. Par l'interversion qu'il établit dans l'ordre de toutes les dépendances normales, il mène naturellement à l'anarchie et à l'impuissance partout où une forte éducation politique ne vient pas compenser de telles tendances. L'Angleterre même a dû, pour acquérir cette éducation, au siècle dernier, passer par bien des difficultés et bien des tâtonnements. Les écrivains les moins suspects de dispositions révolutionnaires ou autocratiques reconnaissent aujourd'hui le peu de solidité de cet édifice politique [1], et la désaffection populaire est déjà sensible. Il semble qu'on commence à comprendre les répugnances et la sévérité d'A. Comte, pour « l'inanité radicale des imitations métaphysiques du régime transitoire propre à l'Angleterre » et l'importation en France de « cette irrationnelle utopie [2] ».

Mais nous n'avons que trop de tendances à nous en prendre aux institutions et à rejeter nos responsabilités sur l'œuvre désormais anonyme d'un passé irrévocable. Il vaut mieux pour le moraliste considérer les défauts personnels de caractère qui aggravent les inconvénients des institutions, et les qualités qui pourraient les atténuer. Il lui importe d'envisager les problèmes par le biais où ils donnent prise à l'action plutôt que par celui où ils s'y dérobent; le bon usage de ce qui est semble plus immédiatement à notre disposition que l'établissement d'un ordre politique nouveau.

Ce qui frappe le plus dans ce régime, c'est le déplacement des responsabilités, la confusion latente de tous les pouvoirs, la subordination des questions de principes aux questions de personnes, la profonde altération des fonctions et de leur portée sociale; par suite l'inaction, l'impuissance, la stérilité. Le député, pour conserver ses électeurs, se fait leur factotum, arrache au gouvernement des crédits et des

1. Rappelons simplement les quelques noms de MM. Ch. Benoist, d'Eichthal, Poincaré; Ferneuil (*Revue Polit. et Part.* de décembre 1896); J.-P. Laffite (*La Représentation proportionnelle*); Vauthier (*Le vote cumulatif* in *Rev. Intern. de Sociol.*, avril 1898).

2. A. Comte, *Cours de Ph. positive*, VI, pp. 313, 335, 340.

nominations, subordonne la considération de l'intérêt général à celle des intérêts particuliers, flatte l'opinion locale au lieu de la diriger. Lui-même en effet a cherché une situation avantageuse plutôt qu'une mission à remplir et cette place, il lui importe de la garder. Le ministre de son côté veut conserver sa majorité et pour cela, il ouvre l'oreille aux sollicitations, il se laisse détourner de la direction des affaires générales par les mille requêtes des individus, il n'ose réprimer tel abus flagrant parce que cette répression atteindrait certaines personnes et lui aliénerait des voix. Or ces inconvénients sont bien l'effet du régime, mais seulement parce qu'on sous-entend, avec ce régime, un certain défaut de courage et de caractère des hommes qui le mettent en œuvre. J'ajoute que cette indépendance ne serait pas pour déplaire et que, même au point de vue du succès, elle serait peut-être en meilleure posture que la platitude. Il est singulier de voir combien la crânerie, cette qualité si française, si propre à séduire les foules, a perdu de son crédit; il me semble qu'elle se retrouverait pourtant aussi puissante, si seulement on voulait en faire l'expérience. La foule irait volontiers à l'homme qu'elle sentirait parfaitement droit et franc, qui prendrait en toute question une attitude absolument nette, qui, refusant tout engagement dans l'incertain et toute promesse au delà du possible, exigerait de la confiance du corps électoral qu'on lui fît crédit d'une certaine liberté d'action et qu'on respectât son indépendance. Des divergences d'idées secondaires s'effaceraient devant la sympathie qu'inspirerait le caractère. Qu'on se rappelle Stuart Mill élu en dépit, ou plutôt à cause de cette double déclaration si étrange de la part d'un candidat : qu'il ne ferait aucune dépense pour son élection, et qu'élu, il ne se mettrait au service d'aucun intérêt particulier! Et n'avons-nous pas vu chez nous un homme arriver en peu de temps, et relativement jeune encore aux plus hautes situations de la République, et inspirer les plus grandes espérances, non en raison des heureux résultats et des brillants services d'une longue carrière politique, mais presque uniquement en raison de l'énergie de volonté et de l'indépendance de caractère qu'on lui attribuait?

Ayant reconquis son autonomie en face de tous les pouvoirs devant lesquels il s'incline, le législateur acquerrait peut-être aussi un plus juste sentiment du pouvoir de la loi. Les individualistes se plaignent en général de l'excès de confiance qu'inspirerait la législation. C'est une opinion qui date; et il semble au contraire

qu'à leur école on a fini, tout en continuant à faire d'assez nombreuses lois, parce qu'il faut bien occuper le Parlement, par être très sceptique sur la puissance du législateur. On parle trop volontiers de mœurs irréformables, et de lois intangibles. C'est un « sophisme paresseux » dont il conviendrait bien de se défaire. Il ne faut pas beaucoup de réflexion, par exemple, pour voir ce qu'il y a de peu exact dans le raisonnement sur lequel depuis vingt ans repose notre loi scolaire « intangible », et qui lie la gratuité à l'obligation. La loi nous impose une multitude d'obligations à titre onéreux; elle oblige le père à nourrir ses enfants sans lui promettre le pain gratuit. Faut-il donc que ce sophisme nous empêche indéfiniment d'examiner si une rétribution scolaire aussi modique qu'on voudra ne serait pas préférable à l'absolue gratuité? Sans parler des charges budgétaires alourdies, la gratuité n'annule-t-elle pas le sentiment de la responsabilité? N'empêche-t-elle pas le père de s'intéresser aux efforts de l'instituteur comme au travail de son enfant, tandis que le plus minime sacrifice lui inspirerait un salutaire souci d'un résultat qu'il aurait l'illusion d'avoir payé?

Une autre loi à laquelle on n'ose pas toucher est la loi sur la presse. Dans la récente enquête faite sur les responsabilités de la presse la plupart des réponses semblent d'accord pour écarter toute idée d'une réglementation ou d'une limitation à la liberté de la presse. Il faudrait pourtant s'entendre. Que la liberté des opinions soit aussi entière que possible, nous serions les derniers à y contredire. Et une telle liberté serait encore plus précieuse si nous avions encore une grande presse doctrinale, sérieusement désireuse de travailler à former l'opinion. Mais je ne vois pas que là soit le souci de la plupart des journaux. Sous le nom de liberté de la presse, ce qu'on réclame surtout c'est l'immunité du journal et du journaliste, et c'est tout autre chose. Je ne vois pas ce que peut bien avoir à faire la liberté de la presse avec la liberté de l'injure et de la diffamation, qui subsistera tant qu'un point d'honneur absurde réduira les risques du journal à la peine classique d'un franc de dommages-intérêts, tant que la responsabilité illusoire d'un gérant restera substituée à la responsabilité effective du journal et du journaliste. Je ne vois pas ce qu'ont à voir avec la liberté de la presse les annonces dolosives ou obscènes qui s'étalent à la quatrième page en vertu de la commode théorie du *mur*. Tel journal fulmine en première page contre les « tripoteurs » et les « spéculateurs » qui vous offre à la

quatrième un *paroli* infaillible pour gagner aux courses 20 000 francs avec 100. Un Saint-Jérôme de boulevard fait la parade, mais Lescaut vous guette dans l'arrière-boutique. Si c'est là ce qu'on appelle la liberté de la presse, autant parler de la liberté du tripot ou de la liberté du lupanar. On oublie trop qu'aucune liberté ne peut sans absurdité être la liberté de tout faire et que toute forme d'activité nouvelle requiert une législation qui en définisse les limites.

L'on s'agite et l'on pousse des cris d'horreur chaque fois qu'un duel a une issue fatale. Mais les ministres refusent d'admettre aucune disposition nouvelle contre le duel. Ils se disent alors, la première émotion passée, suffisamment armés par les lois existantes, qu'ils sont bien résolus pourtant à ne pas appliquer, parce qu'en effet elles ne sont pas adaptées. Est-il donc impossible de déraciner un usage absurde, dont la loi et l'opinion ont fait justice en Angleterre, ou bien aurons-nous l'outrecuidance de prétendre que l'Anglais ignore l'honneur?

Tous les ans des sommes énormes sont jouées dans les hippodromes, et malgré les lois, en dehors. Une foule immense et appartenant à toutes les classes sociales, se rue aux champs de course, tous les jours de la semaine (car on a bien soin que pas un ne chôme) dans l'espoir d'une émotion malsaine ou d'un gain sans travail. Des centaines de suicides et de vols sont tous les ans provoqués par les pertes au jeu. Alors à quoi sert-il d'avoir supprimé les maisons de jeu depuis soixante ans pour réinstaller le tripot en plein air, ouvert à tous, multiplié, démocratisé? Il faut être franc; les nécessités de l'élevage et les intérêts de l'assistance publique ne sont que les passeports de notre hypocrisie. L'élevage est une industrie qui doit pouvoir se contenter des stimulants dont se contentent les autres; et il est irrationnel de fonder l'assistance sur une institution qui encourage l'oisiveté et suscite la ruine; les ressources que l'on gagne ne sont rien auprès de celles dont on supprime la production, et les misères que l'on secourt ne sont rien auprès de celles que l'on crée [1]. Faut-il

1. Lorsque la ferme des jeux fut supprimée en 1837, elle rapportait à la ville de Paris et à divers établissements publics plus de 6 millions. Or les prélèvements faits sur le pari mutuel (élevage et assistance) ne se montent pour l'année 1893 et pour toute la France qu'à 5 684 966 francs (*Annuaire statistique de la France*, t. XV, p. 356); encore faut-il tenir compte de la diminution de valeur de l'argent. On peut mesurer ainsi la vraie portée de l'argument. Est-ce donc là un prix auquel une nation comme la France ne puisse se payer un peu d'honnêteté?

toujours ajouter de nouveaux paragraphes au chapitre de Bastiat sur *ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas*?

On parle beaucoup de l'alcoolisme. Et pourtant qu'a-t-on fait depuis la loi, à peine appliquée, sur l'ivresse publique? Quelques conférences, quelques tableaux graphiques pour les écoles, voilà tout ce que l'excès du mal a pu nous décider à faire, et cela depuis quelques mois seulement. Encore devons-nous féliciter le gouvernement qui, après avoir pris l'initiative de ce mouvement, a eu le véritable courage de susciter cette campagne l'année même des élections; et l'on voudrait avoir la certitude qu'aucun préfet zélé n'ait jugé utile de l'interrompre pendant la période électorale. Mais a-t-on songé à toucher au privilège des bouilleurs de cru? A-t-on songé à modifier dans un sens restrictif le régime des cabarets? A-t-on songé à obtenir une plus parfaite rectification de l'alcool? Loin de moi l'idée de dénigrer les moyens d'action purement moraux; ce sont ceux de la liberté et de la raison. Mais est-il besoin de redire combien est lent le redressement de la passion par la raison, et quelle distance sépare le savoir du vouloir? Or le danger est pressant et s'il est un cas où soit légitime l'emploi de la méthode autoritaire, c'est bien quand il s'agit d'un tel intérêt de patrie et de race, et quand on peut s'appuyer sur un ensemble de vérités scientifiques aussi indiscutables.

La question de la dépopulation donnerait lieu à des observations analogues. Je sais que des hommes de grande autorité ne croient pas qu'il y ait grand'chose à faire. M. Levasseur, par exemple [1], élève contre les propositions de M. Bertillon à la fois des objections pratiques portant sur l'inefficacité des remèdes indiqués, et des objections de principe portant sur le caractère autoritaire de ces mesures. Il les repousse tout ensemble au nom de la science économique et au nom du libéralisme. Ce n'est pas en passant et en quelques mots que nous pourrions prétendre résoudre une question aussi complexe, débattue entre des hommes de cette valeur. Pourtant mon sujet m'oblige à montrer combien sur ce point encore l'action est loin d'être impossible ou illégitime.

Tout d'abord et sans juger au pied levé les propositions fiscales un peu hardies de M. Bertillon, il ne faut pas non plus raisonner comme si elles étaient destinées à *punir* les gens d'être restés célibataires

1. *Revue Politique et Parlementaire*, octobre 1897.

ou sans enfants. A ce compte je pourrais prétendre à meilleur titre que la loi actuelle avec son système d'impôt fondé sur le loyer, les portes et fenêtres, l'octroi, me punit d'avoir une famille. Mais il ne s'agit ni de *punir*, ni de *sonder les consciences*, il s'agit simplement d'équilibrer les charges, et en les équilibrant d'arriver à diminuer l'appréhension de l'individu pour la fondation et l'accroissement de sa famille. Et quoique à cet égard une seule mesure puisse rester inefficace, il n'est pas certain qu'un système cohérent de mesures convergentes le resterait. Il ne faut pas l'oublier, la nature qui n'est pas devenue muette parce qu'on tente de la tromper, serait ici l'auxiliaire tout trouvé de la loi. Il s'agit moins pour celle-ci de stimuler la nuptialité ou la natalité que de supprimer les obstacles qu'y opposent certains arrangements sociaux fort contingents.

Et c'est ici que nous touchons à la question de principes, qui est pour nous le point le plus important du problème; car c'est la respectable idée libérale elle-même qu'on oppose à toute proposition d'intervention. Ne confond-on pas cependant le principe véritable du libéralisme avec une formule abstraite indûment étendue? L'intervention qu'on appréhende ici ne serait guère que l'*atténuation*, la *transformation* ou la *contre-partie* d'interventions déjà admises.

S'agirait-il par exemple d'innover en matière de législation successorale? Mais la loi *intervient déjà*; déjà elle frappe l'héritage suivant certaines règles où entre nécessairement beaucoup d'arbitraire; déjà elle limite très étroitement le droit de tester, et ce qu'on demande précisément ici, c'est le rétablissement d'une plus grande liberté. Condamnera-t-on comme illibérale, sous prétexte qu'elle constituerait une intervention, une réforme législative destinée à diminuer le poids excessif des lois présentes? N'appellera-t-on interventions que les interventions nouvelles? Le régime établi serait-il donc l'expression la plus parfaite d'un libéralisme définitif? Il faut bien admettre pourtant que notre législation économique a un caractère bien peu libéral, pour amener les individus à exercer sur eux-mêmes ce « moral restraint » souvent si immoral et si contraire aux vœux de la nature. Des lois qui aboutiraient, en admettant qu'elles le puissent, à modérer ces calculs d'intérêt, à changer cet idéal de rentiers oisifs au nom duquel le père s'efforce de dispenser ses enfants de travail, à rendre les mariages plus aisés, moins déplorablement tardifs et moins brutalement intéressés, de telles lois ne seraient-elles pas des lois d'affranchissement, loin d'être des lois

d'oppression? Il s'agit donc de chercher ce qu'elles pourraient être et non de condamner *a priori* une telle recherche comme illibérale.

Et ce scrupule est moins justifiable ici que n'importe où. Car si aucune fonction n'est plus foncièrement sociale dans sa portée que la fonction de génération, aucune n'est plus forcément individuelle dans son exercice; ce sont des naïvetés à dire puisqu'on les méconnaît en abusant des formules abstraites. La dépopulation d'une part est un mal proprement social, qui directement ne peut être senti comme un mal par l'individu : comment dès lors serait-il interdit à la société de veiller à sa propre conservation? D'autre part la repopulation est une œuvre qui a ce privilège, suffisant pour rassurer les Spencériens, de ne pouvoir être directement entreprise par l'État; force lui est bien ici de faire appel à l'initiative individuelle, et son intervention, nécessairement tout indirecte, ne pourra consister que dans une *modification des conditions* qui sont offertes à cette initiative. Ne sont-ce pas les lois existantes, et non les lois proposées qui portent ici atteinte à la spontanéité des individus? Dès lors qu'est-ce que le libéralisme le plus absolu pourrait objecter ici en principe à une intervention du législateur?

Enfin si l'État est sur certains points déjà réduit à des interventions inévitables sans doute, mais pourtant oppressives, s'il est obligé de réclamer du citoyen deux ou trois années de sa vie pour la caserne, si ces nécessités et d'autres encore exercent fatalement une influence fâcheuse sur le progrès de la population, n'est-il pas normal que l'État s'efforce d'exercer quelque *action compensatrice*? Que dire de cette logique politique qui accepte certaines interventions nécessaires parce qu'elles sont nécessaires, et se refuse à admettre ensuite celles qui pourraient corriger les mauvais effets des premières? Que dirait-on du chirurgien qui, après être intervenu pour extirper une tumeur, refuserait d'intervenir pour fermer la plaie? La nécessité n'est-elle pas de même ordre dans les deux cas?

Ces quelques indications suffiront, puisqu'elles n'ont d'autre but que de faire sentir quelle est notre timidité législative, combien elle est mal fondée et combien sont faibles les principes au nom desquels on la défend. Mais personne ne s'y trompe. Les principes peuvent arrêter le théoricien qui discute un projet législatif dans le silence impassible et l'atmosphère peu excitante de son cabinet. Ce ne sont guère les principes qui arrêtent l'homme politique et le législateur; ce sont les intérêts. On sait trop à quel genre d'obstacle se heurte

tout projet dirigé contre l'alcoolisme. Il serait d'autant plus désirable que les principes, d'où devrait émaner toute action et toute autorité, ne fussent pas confondus avec des formules abstraites et absolues qui les paralysent en détruisant le sentiment de la relativité et de la plasticité de l'organisation sociale.

III

Du législatif, passons à l'exécutif. C'est ici que l'autorité a le rôle le plus évident, c'est ici que son absence se fait le plus gravement sentir.

Et sur ce point encore il faut montrer combien est abstraite et non réelle l'opposition de l'autorité avec l'initiative et la liberté. Le mal que nous constatons autour de nous consiste en effet beaucoup moins peut-être dans un défaut de dépendance des subordonnés que dans une insuffisante autonomie de chaque fonction dans sa sphère propre, dans l'effacement des responsabilités. Le véritable rôle du supérieur, dans une hiérarchie normale, n'est pas de dicter sa conduite au subordonné dans le détail. Il est de l'encourager ou de l'obliger à faire son devoir, d'en contrôler l'accomplissement. Là seulement est le fondement de sa propre autorité. Or on peut dire qu'à présent le rôle du supérieur est trop souvent d'empêcher le subordonné, directement ou indirectement, d'accomplir sa tâche. Celui-ci n'a plus une sphère d'action propre dans laquelle il jouisse d'une certaine autonomie et porte la responsabilité correspondante; il n'est ni intéressé à bien faire, ni exposé s'il fait mal.

Toute autorité doit être nettement définie, et par conséquent à la fois *réelle* et *limitée*.

Elle doit être définie en *étendue* de manière à ne pas empiéter sur celle même du subordonné. De même que dans la hiérarchie des sciences, selon Comte, les sciences les plus spéciales sont dominées par les plus générales, mais comportent cependant leurs lois propres et irréductibles, de même dans une hiérarchie sociale correctement ordonnée, la fonction supérieure domine la fonction inférieure sans cependant l'absorber. A cette condition seule on obtiendra le maximum d'action avec le maximum d'ordre.

Et toute autorité doit être définie en *nature* pour éviter l'empiétement mutuel de fonctions hétérogènes et qui ne doivent pas obéir aux mêmes préoccupations. La fâcheuse situation de l'instituteur, mis sous la dépendance du préfet, est l'exemple le plus frappant et le plus regrettable de cette confusion. L'*abstraction sociale* est la con-

dition qui permettrait d'utiliser au mieux et de traiter suivant ses mérites chaque aptitude; elle est aujourd'hui insuffisante. Le député se fait le courtier de ses électeurs, le ministre est tiraillé par les députés, et à son tour il sollicite de ses collègues des décisions et des faveurs étrangères à l'intérêt de leur département.

Notre contresens familier en France, le voici. Pour éviter les abus de l'autorité, nous employons deux procédés également mauvais : d'une part nous dispersons, à chaque degré, le pouvoir en un trop grand nombre de mains, d'autre part nous instituons, sous prétexte de contrôle, la confusion et l'empiétement mutuel des pouvoirs. On sait qu'on obtient précisément ainsi à la fois l'impuissance et l'arbitraire. La règle vraie serait tout opposée : à chaque degré, la concentration du pouvoir dans le plus petit nombre de personnes; entre les degrés divers, une distinction et une définition aussi nette que possible des pouvoirs. Limitation, et non pas dispersion, subordination et non pas intrusion.

La liberté d'action serait ainsi conciliée avec l'autorité, l'initiative avec l'ordre et la dignité avec la discipline.

On sent combien nous sommes loin d'une telle conception et d'une telle pratique de l'autorité. La règle, fondamentale aujourd'hui, du « pas d'histoires » lui donne justement les caractères inverses. Au lieu de venir d'en haut, elle vient d'en bas. La préoccupation de chacun est de consulter le mouvement pour être plus sûr, quand on aura l'air de commander, d'avoir l'air d'être suivi. Le grand souci est de suivre non la voie droite, mais la voie de moindre résistance. Car où puiserait-on la force de vaincre les mauvaises volontés si celui qui est au-dessus de vous, lui-même animé du même esprit, recule devant la responsabilité de vous soutenir? On aura vite fait de vous dégoûter de remplir votre devoir : votre zèle est importun. Vous voulez corriger un abus, améliorer un service, défendre les intérêts dont vous avez la charge? Quelle audace! Vous troublez la quiétude de tous ceux qui vous entourent, en haut comme en bas. Les règlements les plus formels, la loi elle-même deviennent lettre morte; on aime mieux les tourner; car ils gênent toujours quelqu'un, et l'on ne veut contrarier personne.

Les exemples abondent. Ce sont, en bas, les agents de police qui refusent de verbaliser contre les cochers en maraude ou les étalages envahissants; ce sont les gardes champêtres qui refusent d'appliquer les lois protectrices des espèces utiles. C'est la police et la

magistrature des villes frontières de l'Espagne qui laissent se pratiquer en grand, au su et au vu de tous, la contrebande des allumettes; les fonctionnaires au lieu de poursuivre, consomment. Ce sont les employés de l'octroi parisien qui à la barrière assistent impassibles au baptême du lait, tandis que d'autre part le contribuable paye les frais d'un laboratoire municipal chargé de découvrir péniblement une fraude commise au grand jour. Plus haut ce sont les établissements d'instruction hésitant à renvoyer un mauvais élève qui gâte toute une classe et compromet la dignité d'un professeur, parce qu'on craint les doléances des familles et le reproche de diminuer « l'effectif »; mais pour garder un mauvais drôle on perd dix bons sujets, et pour avoir reculé devant un acte d'autorité légitime, on encourage le désordre. Ce sont les substituts qui n'osent poursuivre parce que si leur poursuite ne peut aboutir, ils ont à craindre une mauvaise note : Comment! Tant de poursuites et si peu de succès? c'est un maladroit. — Le ressort de M. un tel est remarquablement dirigé, très peu d'affaires, et toutes aboutissent; c'est un habile magistrat. — D'accord, c'est un habile homme. Ce sont les ingénieurs de l'État qui n'osent prendre une mesure de leur compétence, conforme aux intérêts du trésor ou au bien du service, de peur de se heurter aux résistances syndicales ou aux routines administratives. On devrait reconnaître leurs efforts, on redoute leur hardiesse. C'est enfin l'État lui-même refusant de déposer une plainte contre un ouvrier qu'une surveillance trop zélée a surpris à le voler et décidant même de le conserver dans ses ateliers.

Le développement des courses de taureaux en France, d'abord importées dans quelques villes du Midi, à titre exceptionnel, paraissant ensuite et se fixant à Bordeaux et dans le centre, pour arriver ces temps derniers jusqu'à Caen, fournit un exemple de la manière dont, à la faveur de la faiblesse administrative, se forment ces « mœurs » qu'ensuite on se déclarera impuissant à réformer. Au début, avec un peu de décision, on pouvait couper court à cette pitoyable importation d'un jeu de belluaire complètement étranger à nos traditions et à nos goûts. Plus tard l'émulation des villes, la curiosité des foules et le snobisme des désœuvrés ont rendu la résistance difficile. Aujourd'hui maire et préfet assistent officiellement dans leur loge à la course dont le programme a promis la mort du taureau faute de pouvoir faire espérer celle de l'homme, tandis que dans la coulisse un colloque courtois s'engage entre l'imprésario

et le commissaire de police. C'est la formalité du procès-verbal; pour quelques francs, l'autorité vous accorde quelques heures de barbarie. Une « grande ferrade » est donnée près d'Arles; c'est une fête : il s'agit de lancer quelques taureaux affolés au milieu d'une foule de plusieurs milliers de personnes; et, tandis que six assistants sont grièvement blessés, et que deux hommes sont emportés mourants, le maire en personne conduit la farandole [1].

*
* *

Je voudrais qu'enfin l'État sût se défendre contre les empiétements de la licence individuelle, contre le laisser-aller de l'indifférence ou de l'égoïsme. Et comme l'État c'est nous, qu'il n'a jamais pour organe que des individus, cela revient, dès qu'on veut parler sans figure, à demander qu'à tous les degrés de l'échelle, l'individu apprenne à se considérer comme dépositaire d'un pouvoir social, et sache à la fois défendre ce qu'il y a de social en lui-même et se subordonner à ce qu'il y a de social autour et au-dessus de lui.

Sans doute le droit est dans l'individu, en ce sens qu'il a dans l'individu son point d'application; mais il ne réside pas en lui et n'est pas fait uniquement pour lui; le droit est social dans son principe et dans sa fin.

Tout d'abord, on craint trop, à mon sens, cette thèse pourtant inévitable : qu'un droit n'est un droit que parce que la société l'accorde, en fait ou en principe. Le droit réel ou positif, c'est ce qu'accorde en fait la société actuelle; le droit idéal ou naturel, c'est ce que devrait accorder en principe une société qui comprendrait au mieux les conditions de son maintien et de son progrès. Le vrai « droit naturel » n'est en réalité ni purement métaphysique, ni purement historique, il est sociologique. Les conditions de la vie sociale, intrinsèquement analysées, voilà le point de jonction des généralités abstraites auxquelles peut arriver notre raison, issue de la vie sociale, et des tâtonnements plus ou moins aventureux et brutaux de l'histoire. Et c'est pourquoi on a tort de redouter que cette doctrine supprime le droit en installant l'arbitraire. La société ou l'État ne peuvent pas tout vouloir ni tout faire, s'ils ne veulent pas le suicide. Ils ne peuvent sans contradiction accorder ou refuser arbitrairement le droit aux individus. Un impôt excessif ou mal assis, par

1. Voir le *Temps* du 11 juin 1898.

exemple, en faisant fuir les capitaux ou en les faisant disparaître tarirait ses propres sources. Dans le régime même le plus tyrannique le souverain ne peut pas tout; il est lié par des nécessités de toutes sortes et ne peut exercer son pouvoir, nominalement illimité, que dans les limites où il restera reconnu et accepté par l'ensemble des sujets. A plus forte raison dans une démocratie, où le pouvoir souverain n'est pas, en principe, extérieur à la nation même et où chacun sent plus ou moins qu'il ne peut refuser un droit aux autres sans se le retirer à lui-même. Nous avons donc tort de nous représenter constamment le droit comme un intérêt individuel supérieur, qui proteste simplement contre ce qui le gêne. Si le droit était uniquement cela, pourrait-on dire que le progrès de la justice a été de faire « qu'à la fin le maître *perdît le droit* de jeter ses esclaves au vivier, le roi de jeter ses sujets à la Bastille, le père de jeter sa fille au couvent, l'Église de jeter l'hérétique au bûcher » [1] ? Au point de vue purement individualiste on pourrait aussi bien dire que ce sont des *libertés* qui ont été abolies, des *droits* qui ont été perdus, et c'est ainsi qu'en jugent volontiers les dépossédés. Non, le pouvoir que l'individu exerce ou revendique sous le nom de droit, est un pouvoir social. Ce qu'il invoque sous le nom de droit contre les abus de la force, c'est l'appui de la collectivité, mieux éclairée sur ses vrais intérêts, contre les abus de quelques-uns, qui la menacent tout entière. Que ce droit se présente comme une garantie pour lui-même, ou comme une autorité à exercer, ce n'est jamais en son nom propre que l'individu peut le revendiquer. C'est pourquoi, comme il doit être protégé dans sa liberté, il doit être soutenu et respecté dans son autorité. La garantie de l'autorité est une partie de la justice et le rapport de la liberté individuelle à l'autorité n'est qu'un cas particulier de la délimitation mutuelle des droits.

D'autre part la fin du droit n'est pas non plus purement individuelle, elle est sociale. C'est pour le bien commun et non pour le nôtre propre qu'un droit nous est garanti. C'est pourquoi tous les droits que la société nous confère, nous imposent autant de devoirs correspondants. La liberté des professions nous impose le devoir de choisir celle où, suivant nos aptitudes, nous pouvons rendre le plus de services. La liberté de penser nous impose le devoir et de penser par nous-mêmes, et de parler quand nous croyons avoir pensé. C'est

1. Darlu, de l'Individualisme et de M. Brunetière, *Revue de Métaphysique*, mai 1898.

pourquoi aussi l'exercice de l'autorité à plus forte raison est un devoir. De part et d'autre ce n'est pas un privilège personnel dont nous usons librement; c'est une volonté sociale dont nous sommes le dépositaire et dont nous devons être l'organe.

On chante depuis quelque temps des éloges bien dithyrambiques de l'individualisme anglais [1]. Mais on oublie trop que si l'individualisme des Anglais est si puissant c'est en grande partie parce qu'il s'allie avec un respect presque inconnu chez nous de l'autorité et de la tradition. C'est ce qu'on voit en particulier dans leur manière de traiter la politique et c'est ce qui explique en partie qu'ils se trouvent mieux que nous du régime parlementaire. Dans le Parlement deux partis, et non des groupes à l'infini; dans chaque parti, un chef reconnu. Vienne une discussion importante, le *whip* du parti bat le rappel, stimule les indifférents, convainc les récalcitrants, relance les absents; chacun fait des concessions sur le détail pour obtenir le résultat d'ensemble sur lequel le parti est d'accord. On sacrifie telle nuance individuelle d'opinion au programme impersonnel du parti. Chacun renonce à la chimérique prétention d'obtenir tout ce qu'il demanderait, pour faire passer l'essentiel de ce que tous demandent. Chez nous les partis se divisent à l'infini; pas d'homme représentatif du parti, mais une liste plus ou moins longue d'hommes qui se surveillent et sont les uns pour les autres des rivaux plutôt que des auxiliaires. Le parti au pouvoir soutient mal ses ministres, n'encourage pas ses orateurs; toute son attitude est critique et sceptique. Mais ces sceptiques retrouvent toute leur intransigeance s'il s'agit de battre en brèche un projet ferme. Alors chacun érige sa manière de voir toute personnelle en principe inflexible. On fait tomber une loi importante pour un amendement de troisième plan. On aime mieux laisser subsister un mal incontestable et grave, sur lequel on est d'accord, que de prendre la responsabilité des inconvénients secondaires et incertains qu'un changement peut entraîner. Et c'est ainsi que toute tentative de réforme échoue. L'Anglais sait pratiquer la discipline et l'effacement de l'individualité. Il consent même à des soumissions que nous trouverions insupportables ou ridicules et accepte des servitudes dont quelques-unes manquent un peu de dignité et de franchise, mais qui n'en attestent que mieux chez ce peuple le sens profond de la vie collective. Depuis la perruque des

1. Cf. R. de la Grasserie, L'individualisme chez les Anglo-Américains, *Revue Intern. de Sociologie*, février 1898.

juges et le sac de laine de Speaker, jusqu'au poète-lauréat, aux sinécures de cour, à l'Église établie, tout atteste chez lui le respect de l'individu pour tout ce qui est condition ou simplement symbole de ralliement ou de continuité dans la vie collective, d'unité et d'identité dans le moi social [1]. La personnalité de l'Angleterre est au moins aussi accentuée que celle d'un Anglais, et celle-ci s'incline devant celle-là. C'est à ce remarquable équilibre et non pas seulement à l'un des deux termes du rapport que ce peuple doit son incontestable force et sa grandeur politique.

L'individualisme qu'on nous prêche est action, originalité, initiative, amour du risque; mais il est éminemment compatible avec l'esprit d'association, d'organisation, de discipline. Celui que nous pratiquons de plus en plus est isolement, claquemurage, recherche excessive de la sécurité; il préfère l'indépendance de la fantaisie individuelle dans les détails à la puissance réelle de l'action; il préfère perdre les immenses bénéfices de l'association plutôt que d'en accepter les obligations les plus légères. Et cela n'est pas sensible seulement dans la vie politique et économique, mais encore dans la vie mondaine, malgré notre traditionnelle réputation de politesse et de sociabilité, et il ne me paraît pas exact de donner notre défaut d'individualisme comme un corollaire de notre « sociétarisme [2] ». Individualistes, nous le sommes trop, de la mauvaise manière que j'ai dite, et l'on voit en passant combien il est difficile de s'entendre sur les mots. Mais en revanche nous ne sommes pas si « sociétaires » qu'on le dit. Les Anglais reçoivent plus fréquemment, plus familièrement, plus simplement que nous. Il n'est guère de famille aisée où la soirée ne soit plusieurs fois par semaine consacrée à une réunion amicale. Chez nous l'on reçoit plutôt par convenance ou par ostentation; et comme cela devient alors fort coûteux, on ne reçoit pas. Dans les stations d'eaux ou les bains de mer, ce sont les Anglais qui chez nous-mêmes sont volontiers les boute-en-train et les organisateurs des jeux de société, tandis que nous nous isolons jalousement, médisant ou nous défiant les uns des autres, craignant avant tout de

1. C'est par ce sentiment de l'unité politique, par cet esprit public que diffère aussi principalement l'individualisme anglais de l'individualisme américain; on les confond trop volontiers. Celui-ci n'a du premier que l'activité, l'initiative personnelle, l'esprit d'entreprise. Mais dans l'ordre politique il ressemble plutôt au nôtre sous beaucoup de rapports : oubli de la personnalité sociale, négligence du droit au profit de l'intérêt, abandon des affaires publiques à une classe spéciale de politiciens, indifférence de la masse aux principes politiques.

2. R. de la Grasserie, article cité.

nous engager en des liens nouveaux. Nous nous ennuyons, mais nous restons *libres*; nous faisons le vide autour de nous pour avoir la paix : « quum solitudinem faciunt, pacem appellant ». L'éducation même de la jeunesse présente le même contraste. Nos jeunes gens vivent séquestrés. Quand ils commencent à connaître le monde, ils sont souvent d'âge et de goût à préférer le demi-monde. Les convenances et les délicates satisfactions d'une réunion simple et familière, à la fois instructive et récréative, sérieuse et pourtant sans contrainte leur sont absolument inconnues. Le système anglais du *tutorat* avec sa vie collective qui tient le milieu entre la famille et le monde donne au jeune Anglais de tout autres habitudes. M. Demolins[1] nous faisait le tableau d'une école (école modèle, il est vrai) où tous les soirs de six à neuf heures le directeur et sa femme réunissent leurs cinquante élèves avec quelques invités, pour causer, faire de la musique, répéter des comédies. L'école essaye de préparer vraiment à la vie et de former des hommes et non simplement des cerveaux. Nos internats au contraire sont des agglomérations, et non des sociétés. La vie de famille n'y est pas imitée, complétée, élargie ; elle est remplacée par la vie de caserne.

Au lieu de dire que c'est notre sociabilité qui nous empêche d'être individualistes, je dirais que c'est notre individualisme mal entendu qui compromet notre sociabilité.

Répétons-le en terminant, c'est bien la liberté que nous défendons. Mais il ne paraît plus bien utile aujourd'hui de défendre directement la liberté. Bien rares sont les hommes qui l'attaqueraient en elle-même d'une façon ouverte et avouée. Mais ce qui est moins évident, c'est qu'on en comprenne bien les conditions. Le véritable danger que court le libéralisme aujourd'hui n'est pas qu'on en conteste le principe dans ce qu'il a de positif. Les partis les plus redoutables pour lui en ont eux-mêmes accepté la formule, sinon l'esprit, et c'est aujourd'hui la liberté qu'ils prétendent représenter. Ils sous-entendent à la liberté des conditions et des limites qui nous paraissent la détruire, mais enfin c'est de la liberté qu'ils se réclament. Personne ne veut la servitude pour la servitude, et personne ne pousserait plus aujourd'hui l'audace dans la négation des principes modernes jusqu'à la demander expressément pour les autres en la repoussant pour son compte; l'idée de privilège n'a plus cours et

1. *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*, p. 78.

ceux qui ont encore de cette monnaie-là sont réduits à la garder en poche. Mais le danger pour le libéralisme est qu'on retombe dans la servitude pour avoir mal compris les fondements sociaux du droit, pour avoir mal défini les conditions pratiques de la liberté même. Toutes ces servitudes, dont M. Darlu nous rappelait l'heureuse disparition, la société ne les a jamais acceptées que dans la mesure où elles ont paru être, où elles ont même quelquefois été la condition de l'ordre; et l'émancipation de l'individu a pu se produire seulement au fur et à mesure que les progrès de la conscience, de la réflexion, ou des institutions mêmes la montraient — ou la rendaient — compatible avec le maintien de l'unité et de la stabilité sociales. Craignons aussi, craignons, si nous sommes vraiment libéraux, qu'elle ne se prenne à souhaiter ou qu'elle ne se prépare à accepter le retour des tyrannies renversées, la nation qui se sentirait tomber dans l'anarchie faute d'avoir su accepter une discipline. La récente consultation du pays n'est pas sans fournir à cet égard des indices significatifs et alarmants.

Sachons donc, en toute situation privée ou publique, nous considérer comme exerçant une véritable fonction, qui nous confère une autorité comme elle nous impose une règle, nous donnant à la fois notre force et limitant notre caprice. Voilà le devoir présent; il n'est pas de nous enfermer dans une mystique et stérile culture de notre spiritualité. Il n'est pas de nous *intérioriser*, il est de nous *socialiser*. Si l'idée du devoir s'est effacée de nos consciences, c'est parce qu'on l'a trop vidée de son véritable objet. Et en perdant la notion de notre devoir nous avons perdu la notion de notre pouvoir. Nous ne croyons plus à l'action; et cela même fait notre faiblesse. Ce serait redevenir forts que de consentir à croire un moment à notre force. L'idée d'un devoir social peut grandement nous y aider. Car c'est l'excellence particulière de l'idée du devoir qu'elle crée le pouvoir même, en nous obligeant à agir par principes, alors que les résultats peuvent rester tout d'abord incertains.

Et c'est cette pensée même qui nous a inspiré la confiance d'écrire ces lignes.

GUSTAVE BELOT.

Le gérant : MAURICE TARDIEU.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

COMMENTAIRE

AUX

FRAGMENTS DE JULES LAGNEAU[1]

8

On nous excusera si, en commentant cette pensée si simple, nous l'obscurcissons. Il ne faut pas espérer, étant données les habitudes d'esprit de la plupart des philosophes, qu'un lecteur jeune et naturellement enclin à aller trop vite et à comprendre facilement les choses difficiles s'arrête assez de lui-même sur cette pensée pour en apercevoir toute la portée. La psychologie a de nos jours le privilège d'attirer les esprits déliés et de rallier les esprits fatigués : chacun parle du point de vue psychologique comme de quelque chose de très clair et de très nettement défini. Cela résulte de la fâcheuse notion de l'observation intérieure et de l'idée de *fait psychologique* : comme si l'observation n'était pas extérieure par nature, et comme s'il y avait d'autres faits que l'ensemble des faits, c'est-à-dire le monde. Partant de l'idée des faits psychologiques, les psychologues croient pouvoir se borner à la description d'un monde psychique, d'un monde intérieur analogue au monde extérieur, et c'est ainsi que d'une mauvaise métaphore de romancier on a fait une méthode pour la connaissance du spirituel. Lagneau était à un haut degré incommodé dans ses recherches par cette idée de la Psychologie comme étude philosophique séparée. Il insistait fortement sur l'impossibilité de connaître le spirituel autrement que comme condition du matériel et sur l'identité des objets que considère le psychologue et de ceux que considère le physicien. La psychologie n'est pas la science d'un certain groupe de faits, mais une certaine manière d'étudier un fait quelconque, en se demandant comment il peut être connu, comment

1. Voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, nos de mars et juillet 1898.

il peut être pensé, c'est-à-dire en y recherchant la Pensée même comme condition. Cette étude ne peut conduire à la connaissance d'une pensée individuelle; car il ne s'agit pas ici de constater un fait, mais de découvrir des conditions nécessaires. Par suite le système de ces conditions étant nécessaire est universel, et ce n'est pas ainsi la pensée individuelle qu'atteint la psychologie, mais la nature absolue de la Pensée, sans laquelle il n'y aurait ni vérité, ni par suite objet. On voit par là que la définition de la psychologie est identique à celle de la philosophie même, de sorte qu'on pouvait dire de Lagneau ou bien qu'il ne faisait que de la psychologie, ou bien qu'il ne faisait pas de psychologie.

9

Ce qu'il faut bien comprendre ici, c'est la nature de la conscience, laquelle suppose une synthèse du multiple en un tout; cela est d'ailleurs évident, puisque, si l'on suppose que le tout soit décomposé en plusieurs parties, il y aura séparation entre une partie et l'autre par définition, et par suite plusieurs consciences et non une seule. Il résulte de là que la sensation pure et simple, indépendante de tout acte de pensée, ne saurait être objet de conscience, sinon pour elle; et même pas pour elle, car, puisque tout est complexe et divisible, chacun des éléments de la sensation, en vertu du même raisonnement, ne sera que pour lui, et non pour le tout, de telle sorte qu'il n'y aura que des consciences innombrables sans lien entre elles, et, à la limite, plus de conscience du tout, sinon la conscience abstraite d'un point pour lui-même, d'un point sans étendue et sans variété. Et telle est la forme d'existence que nous supposons à la matière; car nous considérons un être matériel comme n'étant rien de plus que la somme de ses parties, et comme n'ayant aucune propriété différente de la somme des propriétés de ses parties; et voilà l'inconscient, au sens absolu du mot, l'inconscient qui exclut la pensée et que la pensée exclut. On peut voir par le 1er paragraphe du fragment 12 que Lagneau n'admet point du tout cette forme d'existence, sinon comme une abstraction; ce qui ne peut exister dans la pensée n'existe pas du tout.

Il faut donc, pour qu'il y ait conscience, qu'il y ait union du multiple en un tout, et non pas union de fait, c'est-à-dire union par juxtaposition, mais union de nécessité, ou union vraie. Cela est possible par la dépendance affirmée d'un tout par rapport à un centre,

et c'est pourquoi conscience et volonté sont liées l'une à l'autre dans la vie moyenne, dans la vie intelligente. Mais la réflexion conduit d'une part à affirmer l'équivalence de tous les êtres en tant qu'êtres, d'autre part à comprendre l'identité de toutes les volontés en tant que volontés; chaque partie suppose alors le tout, et chaque pensée toute la pensée; la perfection de la conscience est ainsi dans sa propre destruction. D'où l'on est amené encore par une nouvelle suite d'idées à comprendre qu'une psychologie n'est point possible si elle veut rester psychologie. Le fait d'être soi épuise la connaissance de soi comme un fait. Voyez à ce sujet la pensée suivante.

10

« Nous passons de la conscience à la réflexion », c'est-à-dire nous passons de la constatation d'un fait à la recherche de ses conditions nécessaires; tel est pour Lagneau le sens précis des mots réflexion et analyse réflexive: recherche des conditions nécessaires par opposition à la recherche des conditions contingentes. Par exemple la recherche des conditions mathématiques de la construction d'un triangle n'est pas une recherche de conditions nécessaires, car il n'est pas nécessaire qu'il y ait un triangle, ou même que j'en aie l'idée. La nécessité des conditions du triangle n'est donc, pour ainsi parler, que relative. Mais si l'on considère le triangle comme objet de pensée, et si l'on cherche les conditions sans lesquelles il ne pourrait pas être pensé, on cherche alors des conditions qui sont nécessaires absolument; car, s'il n'est pas nécessaire que le triangle soit objet de pensée, il est du moins nécessaire qu'il puisse l'être; et les conditions nécessaires qui ne peuvent manquer d'être obtenues par une telle analyse doivent seules être attribuées à la Nature Pensante absolue — absolue, c'est-à-dire sans dépendance par rapport à quoi que ce soit. On peut donc prévoir d'avance que la réflexion ainsi entendue n'atteindra jamais autre chose que l'esprit absolu et un : on ne peut faire de la psychologie au sens ordinaire du mot qu'en supprimant toute réflexion et en se laissant vivre, autant qu'on le peut; la psychologie est donc plutôt une manière d'être qu'une recherche. La vraie psychologie c'est l'étude de l'esprit comme condition nécessaire de toute réalité, c'est-à-dire la philosophie même (V. 7).

11

On peut voir d'après ce fragment et les suivants que Lagneau

continue, par déférence pour la tradition, à appeler psychologie ce qui est pour lui la philosophie tout entière. Dans ce fragment on voit se préciser l'idée de l'analyse réflexive. Nous avons dit que la réflexion c'est la recherche des conditions nécessaires d'un objet considéré comme objet de pensée, et que ces conditions, étant nécessaires, ne pouvaient jamais se rapporter à une pensée individuelle, mais seulement à la Pensée absolue. Cela suppose que la pensée individuelle et consciente contient à son insu, c'est-à-dire implicitement, toute la pensée, c'est-à-dire que notre science imparfaite et limitée suppose à chaque instant la science parfaite et illimitée. La réflexion va donc plus loin que la conscience; elle conduit à considérer un acte de pensée individuelle comme conditionné en moi par un monde d'idées que *je* n'ai pas formées, de raisonnements que *je* n'ai point faits. Par exemple, pour la conscience, la notion de résistance est quelque chose de simple et de primitif; aux yeux de la réflexion, elle suppose, comme conditions nécessaires, les idées de position, de direction, d'effort, d'objet extérieur, idées que je ne conçois pas explicitement lorsque je connais une résistance; chacune de ces idées elle-même, si on l'analyse, en suppose d'autres, en implique nécessairement d'autres : l'idée de position suppose l'idée de distance, de séries fixes, de mouvements à faire dont l'effet est connu; l'idée de direction suppose de plus la connaissance distincte des parties de mon corps, et des notions de directions fixes comme avant et arrière, haut et bas, droite et gauche; l'idée d'effort suppose l'idée d'un mouvement voulu, c'est-à-dire d'un mouvement dont les effets sont d'abord connus, ensuite jugés préférables à l'état actuel. L'idée d'objet extérieur suppose l'idée de permanence, de stabilité, c'est-à-dire d'être; l'idée d'être implique à son tour unité, indivisibilité, etc. De telle sorte que, dans une idée quelconque, on retrouve nécessairement à l'état latent toutes les idées. De là cette autre formule, analogue à celle qui est ici commentée, et que Lagneau répétait souvent : l'analyse réflexive a pour objet de retrouver dans un fait de pensée la Pensée tout entière. Ces considérations, si l'on veut bien y réfléchir, apporteront aussi quelque éclaircissement aux pensées 9 et 10.

12

On peut voir par cette pensée que Lagneau était très éloigné de l'abstraction systématique et synthétique qui est pour beaucoup

l'esprit métaphysique, et qui en réalité n'en est que le fantôme. Lagneau est avant tout un analyste patient, qui divise et distingue; et, de la même manière qu'Aristote, auquel il préférait pourtant de beaucoup Platon, c'est à force de distinguer qu'il identifie, c'est dans le concret qu'il cherche l'absolu.

1. Éclaircit une formule provisoire de la pensée 9 : « il y a de l'inconscient, mais non dans la pensée ». Cela veut dire seulement que l'inconscient ne peut être conçu comme réel en dehors de la pensée. L'existence inconsciente, somme de sommes d'existences, n'est qu'une apparence d'existence, un système d'abstractions. En réalité il n'y en a pas : car l'être est un, et par suite tout ce qui est est lié à tout l'être de telle manière que la pensée d'un être suppose la pensée de tous les autres, c'est-à-dire que toute pensée suppose toute la pensée, ainsi qu'il a déjà été dit.

Mais dans l'inconscient il faut encore distinguer deux degrés, qu'on pourrait appeler la nature primitive et la nature acquise; un des développements sur lesquels Lagneau s'arrêtait le plus volontiers, c'est que la vie consciente, intelligente, volontaire, ne se suffit pas à elle-même; qu'elle suppose toujours une nature, dont le corps est la représentation confuse, et qui ne fait qu'exprimer pour la conscience, sous la forme du désir, du besoin et de la douleur, la dépendance où elle est nécessairement par rapport à la Pensée. Ce que l'on appelle les fonctions du corps, tout le travail compliqué de la lente adaptation des organes, ou, comme on dirait à un autre point de vue, toutes les traces de l'existence ancestrale ne peuvent être que des pensées enchaînées dans l'habitude, la Pensée faite chair. Cela nous pouvons le comprendre par l'analyse réflexive, mais non point y revenir, et le transformer directement : il ne nous est pas possible, sinon dans des limites très restreintes, de refaire notre corps, de nous donner un bon estomac et de bons yeux, par exemple. La suite de la pensée s'explique maintenant d'elle-même.

13

Ce que Lagneau critique ici sous le nom de méthode déductive en psychologie, c'est la déduction dont le point de départ est une abstraction préalablement définie et postulée, comme le point, la ligne droite, la surface dans la mathématique. Cela ne veut point dire que la psychologie doive se priver du raisonnement et renoncer à la recherche de la nécessité. Tout fait de pensée supposant toute la

pensée, la psychologie a pour objet d'expliquer, c'est-à-dire de faire passer de l'implicite à l'explicite, cette dépendance nécessaire de toute pensée par rapport à toutes les autres. Le fait choisi pourra être à volonté un fait de perception : la perception de cet encrier, de cette montre, un fait de mémoire, un jugement pur et simple, comme par exemple : ce cahier est bleu, ou un fait de pensée plus consciente et plus méthodique, comme une démonstration mathématique, une déduction métaphysique. Tous ces faits sont équivalents pour l'analyse réflexive, car on y trouvera toujours comme condition les mêmes idées, les mêmes principes, et, comme condition dernière de ces idées et de ces principes, la Pensée, identique et une. Aussi la psychologie ne se présente-t-elle pas comme une science ayant des parties nécessaires, mais comme une méthode qui s'applique indifféremment à tout objet. D'ailleurs, plus le fait de pensée choisi sera instinctif et par suite plus il sera simple en apparence, plus l'analyse en sera instructive, et c'est pourquoi la psychologie réflexive de Lagneau pouvait, sans rester le moins du monde incomplète, consister principalement dans une théorie de la perception.

14

On trouve ici affirmé, contre l'idée traditionnelle de la psychologie, que la distinction de l'objet et du sujet n'est pas donnée comme un fait; les choses n'étant connues que par la pensée et en elle, il n'y a point deux choses, l'objet connu et la pensée qui le connaît, mais seulement le fait de la connaissance, c'est-à-dire l'objet connu, le monde. Il faut analyser les objets pour y découvrir la pensée comme condition non seulement de leur être en général, mais encore de leurs manières d'être déterminées. Tout ce qui est connu dans l'objet, grandeur, forme, qualités sensibles, suppose des comparaisons, des identifications et des distinctions, c'est-à-dire des jugements implicites; la pensée seule peut introduire dans la diversité changeante l'unité, la mesure, la détermination : toute perception est un choix. Le donné, l'objet, la nécessité extérieure sur laquelle la pensée travaille, ne peut être atteint : il ne peut être que supposé comme un point de départ abstrait ou une condition purement négative. C'est seulement lorsqu'elle comprend cela que la pensée prend conscience d'elle-même, conçoit les choses comme des idées et les idées comme son œuvre. Lagneau disait : « Jamais l'action ne peut être sentie purement et simplement, en dehors

de ses effets ». C'est donc dans ses effets qu'il faut la retrouver.

On croit généralement pouvoir partir de la notion du sujet pensant comme d'une notion claire et accessible à tous; aucune erreur n'est plus contraire à la réflexion philosophique; car le philosophe inexpérimenté ou bien prend les mots pour les choses, et arrive à croire qu'il perçoit directement l'immatériel, ou bien, ne pouvant réussir à mettre d'abord une notion claire sous les mots : esprit, pensée, nie l'esprit et la pensée et se réfugie dans des laboratoires, avide de mesures précises et de réalités concrètes. En réalité la notion concrète du spirituel est au terme de l'analyse psychologique et non à son début ; il faut avoir fait des analyses multipliées, avoir étudié successivement les divers degrés de la connaissance, avoir pris conscience bien des fois du caractère abstrait de l'objet et de l'être, avoir aperçu dans les objets les plus divers, et comme leurs conditions, les mêmes principes et enfin le même principe, pour connaître réellement ce que c'est que la pensée, ou mieux pour en avoir le sentiment direct. On ne s'improvise pas philosophe, il y faut du temps et du courage.

On n'est pas philosophe pour avoir discuté et accepté tous les arguments qui prouvent l'existence de l'esprit. Les étudiants en philosophie n'ont rien à attendre d'une promenade intelligente à travers les systèmes; car il n'existe aucun moyen de comprendre la Monadologie ou le Kantisme si l'on n'est pas résolu à passer autant de temps au moins et à dépenser au moins autant de peine à les comprendre que l'auteur lui-même en a mis à les construire. Cependant, on rit volontiers de la Métaphysique et des Métaphysiciens, et l'on proclame que rien n'est plus facile que de construire des systèmes, comme si la notion de monade, par exemple, n'exigeait pas des années de réflexion concrète pour être seulement entrevue dans sa vérité. Platon redoutait par-dessus tout la facilité et la promptitude d'esprit chez ses jeunes disciples; ils ne devaient arriver à la science des idées que très tard, en passant par la science difficile des nombres. Lagneau était, lui aussi, l'ennemi de ces esprits prompts qui lui expliquaient sa propre pensée sans l'avoir comprise; la vivacité d'esprit et ce qu'on peut appeler la facilité métaphysique, étaient réprimées par lui avec une espèce d'irritation, ce qui avait du moins l'heureux effet d'écarter de la philosophie les esprits brillants et présomptueux. De même, lorsqu'il enseignait, il ne craignait rien tant que d'être compris trop vite et d'être compris

sans peine, multipliant les difficultés, s'enfonçant volontiers dans l'inextricable, tâchant de hausser sa pensée à la richesse de la nature, cherchant des formules et les rejetant, changeant ses mots de peur d'en être dupe, et surtout multipliant les exemples concrets; voulant tout dire à la fois, parce que rien n'a de sens que par le tout; défiant l'attention la plus vigoureuse et la plus désintéressée; n'achevant pas une étude, parce qu'on ne peut rien terminer, et incapable par-dessus tout de donner, d'essayer même de donner, fût-ce du problème le plus simple et le mieux défini, une solution sans réserve[1]. Tel est l'exemple que Lagneau proposait à ses élèves. Et, dans un article sur Platon, il formulait courageusement, allant lui-même au-devant du reproche dont on l'a accablé toute sa vie, sa devise en ces termes : *clarum per obscurius.*

15

Le corps est ici opposé à la pensée non comme un monde à un autre, mais comme une méthode à une autre. Concevoir le réel comme composé de la somme des corps, qui sont eux-mêmes la somme de leurs parties, et ainsi indéfiniment, c'est expliquer ce qui est présentement donné, c'est-à-dire le tout, par ce qui n'est pas actuellement réalisé, c'est-à-dire par les parties du tout considérées comme d'abord distinctes et ensuite réunies; l'un, c'est-à-dire le tout, est donc à ce point de vue une résultante; il est subordonné au multiple, c'est-à-dire que le plus clair est subordonné au plus obscur, et l'un à ce qui n'est pas un. Or ce n'est là qu'un ordre de dépendance apparent; si le tout devait attendre, pour être, que toutes ses parties soient, il ne serait jamais. Il faut donc bien que le tout soit donné avant les parties, et le composé avant le composant; et il faut ainsi un tout absolu de tout, antérieur à tout et condition de tout. Considérer le monde à ce point de vue, c'est analyser la pensée; comprendre comment chaque partie suppose le tout, c'est comprendre le spirituel, ou, selon le langage d'Aristote, le rapport entre la puissance et l'acte. A un point de vue, une chose n'est que ce qu'elle est, c'est-à-dire ne dépend absolument, quant à son existence, que de l'existence des parties qui la composent; c'est cette dépendance du tout par rapport aux parties que nous nous figurons par la juxta-

1. De temps en temps revenait en formules magnifiques l'affirmation de l'unité, de la nécessité, de l'universalité de la Nature Pensante; formules où l'on eût vu sans doute son système, et qui n'étaient en réalité que le rappel d'une idée directrice dont il fallait sans cesse vérifier la valeur.

position, c'est-à-dire sous la forme de l'extériorité. Mais à un point de vue supérieur la partie dépend du tout et n'a de sens que par lui; et, comme la pensée d'un objet ne peut pas contenir explicitement tous les autres objets, sans quoi cet objet serait le tout et non une partie, nous ne pouvons nous représenter cette dépendance sous la forme d'une juxtaposition de parties; nous ne pouvons que juger que la partie implique le tout, c'est-à-dire connaître l'intériorité du tout par rapport à chaque partie; connaître cela, c'est proprement comprendre ce que c'est que la Pensée. Toute autre idée de la Pensée n'est qu'une vaine abstraction.

16

« Le corps est *dans l'esprit.* »

Nous aurions presque à regretter de publier ces pensées posthumes lorsque nous nous imaginons les interprétations hâtives auxquelles elles donneront lieu; cette courte pensée risque d'être immédiatement comprise, et, ce qui est plus grave, étiquetée : « Lagneau était idéaliste », ne manquera-t-on pas de dire. Il semble qu'on ait toujours la préoccupation de reconnaître chez un philosophe quelconque une doctrine déjà étudiée, afin de courir ailleurs chercher du nouveau. Or cette pensée ne veut pas dire seulement que notre corps n'est rien de plus qu'une des images qui nous sont le plus familières et auxquelles nous pensons le plus souvent, ce qui est en effet une banalité. De plus, il reste vrai en fait que le corps est autre chose qu'une idée; si toutes les choses sont idées, on peut tout aussi bien dire que rien n'est idée, et l'on n'est pas plus avancé. Si l'on a bien voulu méditer sur ce qu'est, pour Lagneau, l'idée même de la Pensée, on se fera quelque idée de la portée réelle de cette formule : « Le corps est dans l'esprit ». Cela ne veut point dire que le corps est, en fait, dans l'esprit ; cela veut dire que, dans le système de conditions nécessaires de la connaissance qui est la nature universelle de la pensée, est comprise la notion d'un corps sensible et automobile, c'est-à-dire vivant, de forme constante. Le corps vivant que l'être pensant appelle moi n'est pas, au regard de l'analyse réflexive, un fait que l'on constate, mais une nécessité que l'on comprend. L'idée de la Pensée, c'est l'idée de l'implication nécessaire de tout dans tout, l'idée de la dépendance de chaque Pensée par rapport à toutes les autres. Il faut donc que, sous chaque Pensée, toutes les autres soient toujours implicitement présentes, ou, comme dit Aristote, que la Pensée humaine connaisse en puissance toutes choses;

c'est cette connaissance universelle et implicite, condition et règle de tout acte de connaître, qui est exprimée dans le corps, résumé d'une vie indéfinie à la fois dans le temps et dans l'espace. Le corps est dans la pensée comme le résumé des conditions permanentes de toute pensée, et comme l'expression de ce qu'il y a d'éternel dans notre pensée momentanée et périssable : le corps, disait Lagneau, c'est la nature de la Pensée. Lagneau disait aussi : « L'organe corporel n'est pas autre chose qu'une représentation que la pensée se donne à elle-même pour expliquer son automatisme ».

Le lecteur se rendra compte que cette vue générale s'appuyait sur une analyse concrète et vigoureuse s'il veut bien suivre dans ses détails la déduction suivante, reconstituée d'après les souvenirs des élèves de Lagneau.

LE CORPS HUMAIN

Supposons le monde comme existant en dehors de nous dans l'étendue, et demandons-nous à quelles conditions nous pourrions nous le représenter ainsi. Nous ne le pourrions qu'à la condition de nous en représenter les différentes parties, de nous mouvoir par conséquent. L'étendue ne peut être aperçue en intuition que sous la condition d'un mouvement exécuté par le sujet. Quand nous saurons à quelles conditions peut être acquise la notion du mouvement, nous n'aurons pas encore expliqué l'intuition de l'étendue; car le mouvement décompose l'étendue, la dissout : il est nécessaire qu'ensuite elle soit reconstituée.

Que suppose donc le sentiment du mouvement actif? Le cas le plus simple serait celui où le sentiment du mouvement se produit sans qu'il y ait de changement. Mais ce cas ne saurait s'expliquer sans l'autre, sans le cas où le sentiment du mouvement est accompagné de changement. Supposons un mouvement par lequel on ne détermine aucun changement dans les sensations. Dans ce cas on n'aurait que le sentiment du mouvement voulu : les anesthésiés ne savent pas s'ils ont exécuté le mouvement qu'ils ont voulu. Mais ce sentiment du mouvement voulu aurait-il existé si l'on n'avait pas vu déjà l'effet de mouvements réels, c'est-à-dire un changement? Le sentiment même du mouvement ne peut pas exister sans le sentiment de ce qui distingue l'un de l'autre deux points de l'étendue. Deux points distincts de l'étendue ne peuvent donc se présenter à nous que par une diversité de sensations.

Mais cela ne suffit pas; ce que le mouvement suppose, c'est essentiellement une action par laquelle nous parcourons ces sensations distinctes. Il faut donc, pour que nous sachions que nous nous mouvons, que nous ayons l'idée d'une fin que nous poursuivons, et que nous éprouvions que cette pensée d'une fin à atteindre détermine immédiatement en nous un sentiment propre, celui de l'action musculaire. La notion du mouvement suppose donc en nous l'existence de la pensée.

Mais ces deux conditions suffisent-elles? Ce n'est pas savoir qu'on se meut que savoir qu'on détermine médiatement une diversité de sensations externes en déterminant immédiatement une variation dans le sentiment de l'action musculaire. Ce qui manque, c'est l'idée qu'entre ces différentes sensations extérieures, dont la succession est déterminée en même temps que la variation du sentiment de l'action musculaire, il existe un ordre absolu tel qu'il ne se confonde pas avec la simple diversité des sensations. Ces sensations, si on les considère uniquement comme telles, n'ont rien qui les enchaîne à tel ordre plutôt qu'à tel autre. Dans le sentiment d'une succession de sensations, et dans la superposition à cette succession d'une action musculaire variée, il n'y a pas de quoi produire le sentiment du mouvement. Chaque terme de la série des sensations qui se succèdent est indifférent au terme auquel il se trouve actuellement lié dans la série des sensations musculaires. Si on ne considère dans les sensations qu'elles-mêmes, il n'y a rien qui les détermine à être produites par telle action ou telle autre. On peut concevoir que l'ordre des sensations externes soit changé; donc notre action est indifférente aux effets qu'elle produit dans la succession des sensations : dans les sensations il n'y a pas d'ordre fixe. Or le mouvement est la réalisation d'un ordre fixe. Par suite nous ne pouvons avoir le sentiment du mouvement que nous exécutons par la perception de nos sensations externes.

Cet ordre fixe ne peut se trouver que dans les sensations internes. Il faut que dans les sensations externes se trouve un élément distinct de ces sensations, purement subjectif, qui subsiste le même quelle que soit la sensation externe à laquelle il se trouve actuellement lié. Le contenu représentatif de la sensation peut varier; mais il faut que je puisse apprendre par expérience qu'il y a une série fixe de sensations internes qui accompagne les sensations externes. A cette condition je pourrai reconnaître que le même mouvement a été pro-

duit, parce que, à chacune de mes actions, j'aurai réalisé en moi le sentiment d'une diversité constante sous la diversité changeante. L'ordre fixe nécessaire au sentiment du mouvement doit donc m'être donné naturellement. Je prends ainsi conscience, par l'expérience, d'un ordre constant qui subsiste non pas entre mes sensations externes, mais entre celles qui sont comme la base de ces sensations. Il faut que, la sensation extérieure étant renouvelée, mais le même mouvement étant nécessaire, j'aie toujours le même sentiment interne. Je n'ai pas d'action directe sur mes sensations externes; je ne puis pas savoir, en les parcourant, si c'est un ordre fixe que je parcours, parce que cette diversité peut tenir à quelque chose d'extérieur à moi. Mais il est un ordre fixe que je suis bien sûr d'obtenir si je le veux : c'est celui des sensations internes. L'Étendue, condition du mouvement, doit donc nous être donnée en principe sous la forme d'un ordre fixe du sentant, qui appartienne au sentant indépendamment du senti. Il doit exister un ordre qui nous soit naturellement et immédiatement livré. L'étendue doit nous être révélée *a priori* sous la forme d'un ordre fixe de nos sensations internes, c'est-à-dire sous la forme de notre organe sentant même. Cet ordre fixe nous apparaît sous la forme de l'étendue de notre propre corps. C'est cette étendue que nous percevons lorsque nous avons le sentiment d'un mouvement que nous faisons. Naturellement cet ordre fixe de nos sensations internes ne nous est connu que peu à peu, et le sentiment de cet ordre peut se développer indéfiniment. Acquérir une perception supérieure, c'est toujours acquérir une notion plus nette du mouvement que nous exécutons en percevant.

Ainsi la condition sans laquelle on ne conçoit pas que la connaissance de l'étendue soit possible, c'est la connaissance d'une multiplicité absolue d'êtres sentants, entre lesquels il existe une relation fixe et qui constituent ce que nous appelons notre corps. Si la faculté de sentir n'était pas morcelée en nous, et s'il n'existait pas un ordre fixe entre tous les êtres sentants qui la composent, nous ne percevrions pas le mouvement. C'est en ce sens que la connaissance de l'étendue nous est innée.

17

Lagneau disait dans le même sens que l'étendue et le mouvement ne sont que des hypothèses. Il y a des cas où cette recherche, par tâtonnement à travers les hypothèses successives, qui constitue la perception, est consciente et parfaitement visible. S'il arrive que je

sois réveillé par trois coups frappés, sans doute ces trois bruits ne se réduisent pas pour moi à la pure sensation de bruit trois fois éprouvée, sans quoi je n'en aurais aucune connaissance; il y a déjà perception, c'est-à-dire localisation vague et instinctive hors de mon corps et d'un certain côté; mais pour que la perception soit complète, il faut que je m'arrête à quelque conclusion précise et satisfaisante sur l'*objet* qui est cause de ce bruit; je cherche s'il résulte d'une fenêtre, d'une porte, d'un meuble, ou des mouvements de quelque voisin, ou de l'introduction d'un voleur; ces hypothèses je les abandonne successivement, si du moins j'ai toute ma lucidité d'esprit (car si j'avais l'esprit malade ou appesanti par le sommeil, il pourrait m'arriver de m'arrêter à une hypothèse peu satisfaisante, et la représentation de cette hypothèse serait un rêve ou une hallucination); — je les abandonne parce qu'elles n'expliquent pas tous les cas, par exemple que le bruit continue malgré ma présence, et sans que mes yeux perçoivent aucun mouvement corrélatif. Si l'une de ces hypothèses est satisfaisante dans tous les cas que j'examine, je m'y arrête, et, de par mon acte de juger, cette image devient un objet. L'étendue est une hypothèse destinée à expliquer de la façon la plus simple la liaison de nos sensations entre elles et la relation entre leurs changements et les sensations qui nous font connaître nos propres mouvements; l'étendue n'est en effet qu'un système de positions; or connaître la position d'un objet ce n'est rien autre chose que savoir quels mouvements j'ai à faire pour l'atteindre, c'est-à-dire pour me donner des sensations déterminées que présentement je n'ai pas. Le mouvement est lui aussi une hypothèse destinée à expliquer le changement de position d'un objet; en effet nous ne percevons jamais la continuité du mouvement; mais, percevant les positions successives d'un objet, nous les concevons comme des intermédiaires par rapport à une action, c'est-à-dire à quelque chose de continu, qui relie les positions extrêmes les unes aux autres; connaître un mouvement, ce n'est rien autre chose qu'affirmer la persistance d'une direction du mouvement, ou, si l'on veut, d'une idée directrice du mouvement; il nous est impossible de concevoir un mouvement qui dure sans concevoir une direction permanente de ce mouvement; et, puisque le mouvement n'est jamais à aucun de ses moments, il n'y a de réel en lui que son idée, c'est-à-dire l'affirmation de sa nécessité. Par suite, dire que l'étendue existe, que le mouvement existe, c'est ne rien dire d'intelligible. En

particulier pour l'étendue, elle n'est qu'une manière de nous représenter une loi de nos sensations, c'est-à-dire quelque chose de vrai, de réel, d'indépendant de nous : l'idée de l'étendue implique l'idée d'être objectif.

18

Il faut, ainsi qu'il a été expliqué antérieurement, prendre ici psychologie dans le sens de philosophie. Il est clair alors que, si l'on fait de la philosophie de la même manière que l'on étudie les objets, on ne fait plus de philosophie. Comment distinguer la philosophie de l'histoire de l'histoire même, si l'une et l'autre observent, rapprochent, distinguent et généralisent? Comment distinguer alors la psychologie de la physiologie, sinon en inventant ces *faits immatériels et inétendus* qui impliquent une contradiction, le fait étant toujours connu sous la forme de l'espace? Si l'on admet d'ailleurs qu'il existe une psychologie, c'est-à-dire une science distincte des faits mentaux, alors la vraie psychologie, c'est-à-dire la philosophie, consistera à prendre pour objet cette science même, ainsi que toutes les autres : la vraie psychologie, c'est la philosophie de la psychologie. L'esprit ne peut être comparé à un objet; il ne peut être considéré comme un fait au milieu d'autres faits; le nom le plus clair de l'esprit ou de la pensée c'est *Raison*, car il apparaît alors clairement que l'Esprit n'est connu que comme raison d'être de tout le reste, et que par suite étudier l'esprit, c'est donner la raison de toute raison et l'explication de toute explication. En d'autres termes, si l'on veut étudier l'esprit, il faut prendre pour objet toutes les manières de connaître à tous les degrés; aucune question n'échappe donc à la philosophie, pas plus l'induction qu'autre chose.

19

Le sujet pensant est individuel quant à sa matière, c'est-à-dire quant aux objets auxquels il s'applique et quant à l'ordre suivant lequel il les connaît; mais il est impersonnel quant à sa forme, c'est-à-dire quant aux principes suivant lesquels il organise ses connaissances empiriques en un tout. Ce qui fait que le sujet pensant croit exister, croit être un être par lui-même, c'est qu'il ne démêle point dans ce qu'il appelle lui ce qui vient du dehors, c'est-à-dire les images, et qui n'est pas lui, de l'unité qui s'y applique et qui n'est pas lui non plus. C'est pourquoi il est impossible d'avoir une connaissance claire de soi-même; on ne peut avoir que le *sentiment* de

sa propre existence, c'est-à-dire la connaissance confuse d'une unité dont la raison d'être est implicite, c'est-à-dire cachée. Du reste l'existence du moi est absurde et impossible aussi en ce sens qu'elle suppose, puisque le moi n'est pas tout l'être, une multiplicité d'êtres; or l'être est un.

20

Nous désirons que les jeunes esprits, qui se sentent portés vers la philosophie, et qui manquent d'une direction éclairée, méditent ce fragment jusqu'à ce qu'ils en comprennent la vérité, sans se laisser arrêter par le caractère paradoxal des idées qui y sont résumées.

La science, au sens le plus général du mot, ce que Lagneau appelle ici la réflexion (et non l'analyse réflexive, dont il n'est pas question dans ce fragment), consiste à remplacer l'étude des faits concrets, infiniment complexes, et tels qu'aucun d'eux n'est identique à aucun autre, par l'étude de faits plus simples, construits par nous, dont nous sommes en mesure de donner la description complète, dont nous pouvons créer autant d'exemplaires que nous voulons, et dont nous connaissons entièrement le contenu; ces faits abstraits ont de plus l'avantage d'être soustraits au changement, c'est-à-dire de ne changer que lorsque nous le voulons, et dans la mesure où nous le voulons. Par exemple la surface d'une table, voilà un fait concret; aucune partie de cette surface, si petite qu'on la prenne, n'est régulière; aucune ne peut coïncider avec aucune autre; de même les limites de cette surface sont des lignes qui, si parfaites qu'elles semblent à l'œil nu, apparaissent à la loupe ou, en tout cas, au microscope, comme infiniment sinueuses, et comme n'étant identiques à elles-mêmes dans aucun intervalle, si petit qu'il soit. Par suite, la description de cette table, parce qu'elle comporte une infinité d'éléments, ne saurait être achevée; par suite, et à bien plus forte raison, aucune autre table ne sera identique à celle-là. Considérons maintenant un rectangle : voilà un fait idéal, abstrait, universel. Des lignes identiques à elles-mêmes dans toutes leurs parties enferment, dans des conditions déterminées, une surface dont toutes les parties sont superposables les unes aux autres, ou, si l'on veut, dont on peut transposer n'importe comment les parties sans que la nature du rectangle soit modifiée. Et tels sont les faits que le savant étudie, autrement sa science se bornerait à une description impossible à terminer, et toute application d'une connaissance quelconque lui serait interdite, puisque rien n'est identique à rien. Ces raisons

sont générales et s'appliquent à tous les genres de connaissance.

Or d'où vient cette construction abstraite et simplifiée dont le vrai nom est l'idée? Est-elle tirée de l'expérience? Cela n'est pas possible, car comment tirer de l'indéterminé le déterminé, du différent l'identique, de l'infiniment multiple l'un, de l'inégal l'égal? Donc, ces faits idéaux et simples, l'expérience ne nous les montre point; il faut donc bien qu'ils soient inventés par nous, conformément aux exigences de notre nature, qui se ramène à un besoin fondamental du repos, de l'identité, de l'unité, de la permanence.

L'esprit ayant un impérieux besoin d'unité, et ne la rencontrant jamais dans l'expérience, la suppose d'abord afin de rendre possible l'unification de ses propres pensées, c'est-à-dire afin de s'expliquer à lui-même la dépendance des faits les uns par rapport aux autres; et aussi afin de rendre cette explication communicable, c'est-à-dire intelligible aux autres esprits. Comment, en effet, s'expliquerait-on la liaison des faits concrets, comme électricité, chaleur, lumière, choc, travail, si l'on ne les remplaçait par des faits abstraits correspondants mathématiquement définis : des mouvements continus ou abstraits de telle forme et de telle vitesse? Donc le fait qui est l'objet de la science est bien une hypothèse que nous suggèrent les exigences de notre esprit et non pas la nature des choses.

Mais allons plus loin. La perception même est déjà une connaissance, c'est-à-dire déjà une science. Le fait concret, multiple et changeant ne peut pas plus être perçu qu'il ne peut être conçu : comment percevoir une infinité d'éléments? Le fait concret n'est donc que l'idée d'une Nature extérieure dont notre connaissance ne pourra jamais épuiser la richesse et la variété. Quant au fait que nous percevons, il est déjà une simplification du réel, une abstraction, une construction. Nous constatons que nos mouvements sont liés à des changements dans nos sensations; nous nous représentons cette liaison au moyen d'une abstraction, la position, c'est-à-dire le lieu; le lieu d'un objet, et le lieu de ses parties, ne sont que des hypothèses destinées à nous expliquer à nous-mêmes, de la façon la plus simple possible, la liaison de nos sensations entre elles, et leurs relations avec nos mouvements. Tous les problèmes posés dans nos relations avec les objets se ramènent à celui-ci : quels mouvements ai-je à faire pour substituer certaines sensations à certaines autres? Or la solution d'un tel problème s'exprime pour nous dans la représentation de la position d'un objet par rapport à nous.

On comprend bien alors qu'un objet ne peut être considéré comme occupant, par lui-même, une position, c'est-à-dire comme étant dans l'étendue, et que l'étendue, la forme, les dimensions et les distances ne sont que des abstractions. Même dans la perception, nous supposons des relations simples entre les éléments du réel, nous sommes mathématiciens sans nous en douter. C'est pourquoi Lagneau peut dire que même le fait perçu est une hypothèse, et que c'est notre propre nature que nous lisons dans le fait.

Ce qu'il y a d'intelligible dans le fait, c'est son explication, c'est-à-dire la découverte de son union avec tous les autres, découverte qui lui assigne une place dans l'Univers, c'est-à-dire dans le tout des faits. La théorie parfaite d'un fait consisterait à montrer qu'il n'y a rien de plus en lui que la répercussion de tout ce qui se passe dans l'Univers au même moment. Par exemple l'étude de la chute d'une pierre est tout à fait superficielle, et cette chute est imparfaitement connue comme fait si l'on ne tient pas compte des changements de l'intensité de la pesanteur et de la résistance de l'air; mais elle est encore incomplètement connue si l'on n'étudie l'action de la lune, des planètes et du soleil sur ce corps en mouvement, action qui ne saurait être nulle; ces actions étant supposées parfaitement connues, il faudrait encore tenir compte de l'action de tous les corps célestes sans exception, si minime que soit cette action. La connaissance de la chute d'une pierre ne serait donc complète qu'autant qu'on y lirait l'état de l'univers tout entier. Lagneau peut donc dire que le Tout lit dans le fait supposé complet la solidarité de toutes les parties du Tout.

21

La spontanéité sentante, considérée en dehors de toute forme, *n'est pas*. La pure sensation n'est qu'une hypothèse, nécessaire au point de vue de l'analyse, et comme idée, mais qui ne se présente jamais en fait; ce qui est, c'est l'idée de la sensation, non point, comme l'entend un idéalisme paresseux, parce que rien n'est connu que par son idée, mais parce qu'il est impossible, au point de vue de l'analyse réflexive, de réduire la connaissance à sa forme, c'est-à-dire parce que toute connaissance implique toujours l'idée d'une nécessité extérieure qui nous contraint. Mais cela ne veut pas dire que cet élément nécessaire de la connaissance puisse être observé et constaté comme un fait. Ce que l'on est tenté de prendre pour des sensations simples, par exemple la sensation de résistance, sont en réalité des

perceptions, c'est-à-dire impliquent tout un monde d'idées et déjà toutes les idées. Le commencement de la connaissance, comme le commencement de n'importe quoi, ne peut être qu'une idée et jamais un fait, puisque le commencement est toujours passé au moment où l'on y réfléchit; la sensation, résultat en nous de l'action de l'objet, ne peut être qu'en nous, et, en la connaissant, nous ne connaîtrons jamais que nous-même, modifié de telle ou telle façon. Aucune notion d'objet extérieur ne saurait donc être contenue dans la sensation; par suite la position, la forme, la grandeur de l'objet ne sauraient être données immédiatement : il nous faut les deviner d'après la façon dont l'objet nous modifie; une interprétation vérifiée par des expériences ultérieures recevra le nom d'objet réel; l'objet n'est ainsi qu'une hypothèse qui nous explique d'une manière satisfaisante nos propres sensations. Il résulte de là que le premier moment de cette recherche, la pure sensation, ne peut être séparé et isolé que par l'analyse théorique et verbale; en fait il est impossible que ce premier moment soit connu, puisque justement il exclut toute connaissance; par suite il est pour nous comme s'il n'était pas; il est enseveli au plus profond de la Nature : il est l'inconscient absolu.

Voici à peu près en quels termes Lagneau expliquait à ses élèves la nature de la sensation.

NATURE DE LA SENSATION

La sensation ne saurait, à proprement parler, être saisie en elle-même. L'acte de la représentation peut être ramené à trois fonctions : sensation, intuition, perception. Mais l'intuition n'existe jamais sans la perception, qui est l'acte véritable de se représenter; de même la sensation n'existe jamais sans l'intuition. Toutes les fois que nous croyons simplement sentir, en réalité nous rattachons ce que nous sentons à quelque chose d'étendu. Savoir qu'on sent, c'est chercher à déterminer, à circonscrire la sensation, ce qui ne peut être fait que par un mouvement de l'esprit par lequel se trouve déterminée immédiatement l'intuition. Ce n'est donc point la sensation qui se révèle d'elle-même à l'esprit. C'est par autre chose que la sensation que nous connaissons la sensation, car elle ne saurait réfléchir sur elle-même (Bossuet). Pour saisir la sensation, il faut que nous la cherchions dans ce à quoi elle s'est d'abord associée, c'est-à-dire dans la représentation dont elle a été l'occasion. Nous n'avons qu'un

moyen pour atteindre la sensation dans ce tout où elle s'est absorbée, c'est d'y appliquer la pensée et de nous demander quelle est la condition pour que l'intuition existe. Nous ne pouvons connaître la sensation qu'en remarquant que, dans ce qui nous paraissait simple, il y a lieu de distinguer deux éléments, l'un passif, l'autre actif, et que le premier seul peut avec raison être appelé primitif, si par primitif nous entendons ce qui, dans la pensée, existerait antérieurement à son action.

En somme, la sensation n'est pas donnée dans la conscience. Ce que nous croyons saisir comme sensation, c'est un composé de la sensation primitive et de deux choses distinctes : d'une part la représentation, par laquelle elle est immédiatement rapportée au dehors, de l'autre le sentiment, par lequel elle prend dans la pensée une couleur propre, un caractère. Toute sensation en effet, au moment même où nous l'éprouvons, modifie le sentiment fondamental que nous avons de notre être, lequel sentiment détermine notre activité et en même temps résulte des différentes vicissitudes par lesquelles passe notre activité. Jamais une sensation particulière ne se produit en nous sans modifier ce sentiment général et sans être modifiée par lui. La sensation n'existe pas plus à part de ce sentiment dans lequel elle tend à se fondre qu'elle n'existe à part de la représentation par laquelle elle tend à s'expliquer.

La véritable sensation, la sensation en soi, n'est ni représentative ni affective. Elle ne se confond ni avec la représentation qu'elle détermine, ni avec le sentiment général où elle se mêle. Représentative, elle serait étendue; affective, elle aurait une durée. Dans les deux cas elle serait considérée non point en elle-même, mais dans l'activité qui en prend possession. La sensation en elle-même est en dehors de l'étendue et du temps : elle est une pure conception de l'esprit, conception nécessaire par laquelle nous exprimons la loi de la pensée qui veut que la pensée ne fasse pas la vérité par une action absolue qui n'aurait aucune condition en dehors d'elle-même. Quand nous disons que nous sentons, nous disons que ce que nous nous représentons, ou ce que nous éprouvons d'agréable ou de pénible ne saurait s'expliquer comme le produit absolu de l'esprit en nous; que sentir c'est toujours sentir quelque chose d'extérieur à qui le sent, qui existait indépendamment de la réaction par laquelle la pensée s'en est rendue maîtresse. L'idée de la sensation n'est donc pas autre chose que celle du contenu nécessaire de la connaissance.

Éprouver un plaisir, ou une peine, cela suppose que l'activité de l'esprit se trouve plus ou moins favorisée par les circonstances, et, par suite, que les circonstances sont données indépendamment de cette activité. La pure activité, par laquelle se trouve ramenée à l'unité la multiplicité de l'être, ne se conçoit pas sans cette multiplicité donnée indépendamment de l'activité même. Au fond de la sensation il y a l'idée d'une pure passivité, d'une multiplicité, d'une diversité sans laquelle l'action de la pensée ne se conçoit pas. Il n'y a pas, dans la conscience, de pure sensation. En effet, tout ce qui peut tomber sous la conscience est en quelque manière un produit de l'activité. Il serait contradictoire que nous ayons conscience de ce qui n'est point action. L'idée de la sensation n'est autre chose que l'idée que, dans nos représentations et dans nos sentiments agréables ou pénibles, tout ne nous paraît pas venir de nous, c'est-à-dire de l'activité de l'esprit; l'idée que cette activité suppose, pour s'exercer, un élément passif. Mais cet élément n'est jamais saisi autrement que comme une nécessité de l'explication de la pensée : la sensation n'est saisie que par la réflexion.

Là se trouve le paralogisme de toute théorie sensualiste de la connaissance. Nous ne pouvons déterminer la sensation que par des attributs négatifs; nous ne pouvons dire que ce qu'elle n'est pas. A vrai dire, la pure impression est conçue, et non pas sentie. Ce qu'arrive à nous faire connaître la science, c'est que tout être doit exprimer à chaque instant les autres êtres. Tout être est multiplicité, et, dans cette multiplicité, la multiplicité extérieure doit s'exprimer : celle-ci doit marquer sa présence dans celle-là. Quand nous avons acquis cette notion par la connaissance scientifique et par la réflexion, il nous semble que ce qui est l'effet dernier de la connaissance, à savoir qu'elle exprime le rapport d'un être avec les autres, en est en réalité le commencement. Mais c'est là une illusion. Cette idée du temps, par laquelle nous nous représentons l'antériorité de la sensation par rapport à la connaissance, est une construction de l'esprit. C'est après avoir exercé notre pensée que nous avons pu construire cette forme du temps.

L'étude de la sensation nous montre en elle la passivité et la multiplicité nécessaires impliquées dans toute pensée. L'activité de la pensée ne suffit pas à expliquer la pensée; car, s'il n'y avait dans les rapports qui constituent la pensée que l'action qui les établit, on ne voit pas comment la pensée existerait. Une pensée quelle qu'elle

soit peut être considérée sous deux aspects différents. Elle a une matière; ce contenu est essentiellement contingent; on peut le concevoir de toutes les façons possibles; il faut simplement qu'il soit; le contenu de la pensée est donc absolue multiplicité. Mais d'autre part le contenant, ce qui est affirmé du contenu, est toujours la même chose, à savoir que le contenu est, ne fait qu'un avec tout ce qui est. Unité et diversité, tels sont les deux aspects nécessaires de la pensée. L'un est plus essentiel à la pensée que l'autre : c'est seulement en tant que la pensée affirme ce qui est qu'elle pense; la simple présence dans la pensée de la multiplicité indéfinie ne constitue pas la pensée.

Qu'est-ce qu'affirmer l'être de cette multiplicité? C'est penser la réaction universelle de tout ce qui est sur tout ce qui est. On ne penserait pas si on ne jugeait pas que le monde est une multiplicité absolue, qu'il y a une diversité indéfinie de manières d'être. Mais la pensée ne se borne pas à affirmer l'existence d'une multiplicité de manières d'être. Elle affirme que ces manières d'être constituent un seul tout, c'est-à-dire que chaque élément exprime tous les autres, c'est-à-dire qu'il est en rapport d'action et de réaction avec tous les autres. L'être ne consiste pas dans une pure abstraction, mais dans le fait que chaque partie du tout réagit sur le tout. La pensée est une action qui a toujours pour objet une action. L'objet de la pensée c'est l'universelle action et réaction. Ce que l'idée de la sensation exprime, c'est la nécessité de cet élément de la pensée. Penser une table ce n'est pas la créer; c'est penser que la table existe, c'est-à-dire que la pensée résulte de l'action de l'objet actuel de la pensée, qui est une table.

24

En contenant implicitement la physiologie. Le corps, avec sa structure et ses fonctions, n'est, en effet, au point de vue de l'analyse réflexive, que la représentation de conditions nécessaires de la connaissance, que cette analyse découvre. Voyez à ce sujet le commentaire du fragment 16.

25

Cette pensée, ainsi que les fragments 79 et 80, ruine définitivement l'idée des « faits psychologiques », qui a égaré tant de bons esprits. Il est admis généralement qu'un « état d'âme » comme une colère, ou un chagrin, peuvent être observés comme des objets, grâce à la mémoire qui les fait revivre tout en nous laissant le sang-

froid nécessaire à une réflexion impartiale et clairvoyante. Il est pourtant évident que la mémoire ne saurait être considérée comme une faculté incorruptible, sans communication avec le caractère et la volonté, avec les idées et le jugement de celui qui se souvient. Si percevoir un objet étendu c'est déjà construire cet objet en le simplifiant et en l'expliquant conformément aux exigences de la pensée, à bien plus forte raison reconstituer une émotion passée ce sera la construire, la créer, la tracer, avec des éléments simples et idéaux, tout à fait de la même manière que le mathématicien construit des figures complexes au moyen de droites et de points. Cette construction sera nécessairement générale, puisqu'elle sera conçue comme vraie, c'est-à-dire comme nécessaire; par exemple, tel sujet pensant, voulant reconstituer une colère passée, la reconstituera nécessairement, en conformité avec son caractère et ses jugements actuels, non pas telle qu'elle a été, car le fait ne se recommence pas, quoi qu'on puisse faire, mais tel qu'il juge que cette colère a dû être, étant donné ce qu'il pense maintenant de lui-même et de cette colère qui fut sienne. Le vrai nom de cette construction, ce n'est pas *souvenir*, c'est *idée* au sens propre du mot, c'est-à-dire nécessité purement mentale ou, si l'on veut, noétique, par opposition à la nécessité conçue comme extérieure, et toujours réductible à des éléments mathématiques, c'est-à-dire à une formule, à un nombre, nombre étant pris ici, comme l'entend Platon, au sens de rapport. Ainsi s'explique le fragment 80.

Il est remarquable que cette réduction à une idée de tout fait psychologique conservé par le souvenir jette un jour nouveau sur la question même de la mémoire. On peut voir par le fragment 65 que Lagneau n'a pas eu le temps d'analyser la mémoire avec autant de vigueur qu'il analysa la perception. Par bonheur, comme on s'en aperçoit ici, son enseignement donnait, bien plus que des résultats, un point de vue et une méthode; et il est clair qu'à ce point de vue la mémoire apparaît, non plus comme une fonction automatique, mais comme une construction où la raison du sujet pensant a une part prépondérante, la reconstitution du passé étant ainsi, à parler exactement, la construction de ce qui ne passe pas, et qui, par suite, se conserve. Dès lors le temps n'apparaît plus comme un ordre de succession *en fait*, mais comme le schème d'une succession nécessaire, qui reste vraie, au moins en prétention, sous le changement. C'est seulement de cette manière que l'on peut, au point de vue

philosophique, expliquer la conservation; car, qu'*un fait* soit conservé, qu'un ordre de succession entre *des faits* soit conservé, cela est absurde dans les termes : il n'y a que le rationnel, que le nécessaire qui demeure, et le Moi n'est et ne dure qu'autant qu'il est rationnellement construit. C'est dans ce sens et non ailleurs qu'il faut chercher la théorie philosophique de la mémoire.

36

Cette pensée n'est que le résumé d'un long et précis examen de la fameuse loi de Fechner. Lagneau arrivait à cette conclusion, contre laquelle bien peu de philosophes s'élèveraient sans doute aujourd'hui, que des sensations successives, provoquées par un excitant croissant, ne peuvent être considérées, à aucun point de vue, comme des variations quantitatives. Toute quantité est en effet susceptible d'augmentations et de diminutions infiniment petites, c'est-à-dire est continue, tandis qu'il n'en est pas ainsi des changements de la sensation, qui procèdent par bonds, sans intermédiaires. « En réalité la prétendue série logarithmique n'est ici qu'une série de numéros d'ordre, un échelonnement de sensations distinctes, mais seulement qualitativement, et dont les différences ne sont nullement égales entre elles. »

Ce que Fechner suppose, disait à peu près Lagneau, c'est que ces sensations, entre lesquelles il n'y a pas d'intermédiaires, sont toujours différentes l'une de l'autre de la même quantité, que la différence de l'une à l'autre est constante. Or rien ne peut prouver que cette supposition soit légitime. Ne pouvant trouver directement de combien une sensation donnée est plus grande que la précédente, on cherche à mesurer leur différence en supposant ce qui est en question, à savoir qu'elle est toujours égale à elle-même. En réalité ce qu'on détermine par la loi de Fechner, ce n'est pas la quantité des sensations, mais uniquement leur numéro d'ordre dans la série des sensations.

37

Ce que nous appelons sensation... La prétendue sensation de résistance est un bel exemple de la confusion que l'on est souvent amené à faire entre la perception, acte de connaissance résultant de l'application d'une forme (nature de la Pensée) à une matière (sensation), et la sensation proprement dite. Car la résistance implique toujours la connaissance d'un lieu de notre corps, et d'un mouvement *à faire*, actuellement empêché, et ce sont là des idées, des interprétations de

sensations. Quant à la sensation elle-même, considérée à part de toute idée, de tout jugement, elle n'est qu'une abstraction que nous posons à l'origine de notre connaissance des choses, cette origine, comme tout commencement absolu, n'étant elle-même qu'une abstraction. La conclusion des recherches de Lagneau sur la connaissance en général c'est toujours qu'il y a un commencement avant le commencement, et de la Pensée avant notre Pensée, ou en langage aristotélicien, que l'Acte est antérieur à la Puissance, et la Pensée tout entière antérieure à toute Pensée particulière. Et c'est là le principe général de toute étude de l'Esprit Humain.

38 et 39

L'étendue est subjectivement... Il est à propos d'éclaircir cette définition, en même temps que celles qui sont formulées d'une manière un peu différente dans les fragments suivants, et notamment dans les fragments 41 et 44. Que l'étendue ne nous représente pas une propriété des choses, mais bien un rapport des choses à nous, voilà qui peut passer pour un dogme philosophique, et ceux auxquels il faudrait l'expliquer doivent renoncer pour le moment à comprendre les fragments de Jules Lagneau. Mais que l'étendue, c'est-à-dire l'image que nous avons, par exemple, devant les yeux, ne soit pas autre chose pour nous que la représentation d'une loi nécessaire, voilà qui est plus difficile à comprendre. Les démonstrations de Kant sur la nature de l'étendue se développent dans l'abstrait, et peu d'esprits, parmi les meilleurs, sont sans doute capables de les retrouver dans l'étendue concrète, que nous voyons et que nous touchons. Cela tient à ce qu'ils n'ont pas l'habitude de l'analyse réflexive, par laquelle on se propose de retrouver dans tout fait la pensée qui en est la condition. Considérons donc une image visuelle, soit un encrier. Dans l'état actuel de mon esprit cet encrier est vu par moi à une certaine distance de moi ; cette distance, ma vue la saisit directement, semble-t-il ; et pourtant il est certain qu'une distance ne saurait exister pour ma vue entre moi et cet encrier, puisque je le vois. Voir cet encrier à la distance d'un mètre par exemple, ce n'est donc rien autre chose que me représenter les mouvements que j'aurais à faire pour le toucher ; de même et inversement, que je touche un objet situé derrière moi, et que je me représente la position et la distance de cet objet par rapport à moi, je ne me représente en réalité rien autre chose que des mouvements que

j'aurais à faire pour le voir, le flairer, le goûter, entendre le bruit qu'il peut faire, ou le toucher avec une autre partie de mon corps que celle qui le touche en ce moment. L'image d'un objet, à quelque sens qu'elle soit due, n'est pas autre chose que la connaissance d'une position; Lagneau disait : « La localisation est l'acte créateur de l'étendue : connaître les objets, c'est leur assigner des places »; or la connaissance d'une position n'est que la connaissance des mouvements que j'ai à faire pour atteindre l'objet qui occupe cette position. Si la notion de position n'était pas cela, elle ne serait rien. En effet, ce que je perçois actuellement, en tant que je le perçois actuellement, ne saurait être considéré comme ayant une position pour moi, c'est-à-dire comme étant déterminé par des directions et des distances, puisque, en tant qu'il est perçu actuellement, il est à une distance nulle. On voit par là que position, distance, direction sont des notions ou idées, et non point des faits : ce sont des « abstractions du mouvement », ainsi que Lagneau le dit dans le fragment 50 : (L'espace est une abstraction du mouvement); cela veut dire que ce sont des représentations d'une loi qui unit nos sensations à nos mouvements. De plus cette loi est nécessaire; il faut entendre par là que cette loi est conçue non pas d'après des expériences accumulées, mais conformément à la nature nécessaire, et par conséquent universelle, de la pensée. Les cinq sens nous donnent, pour chaque objet, cinq images; or on peut supposer que l'expérience manifeste entre les cinq images d'un même objet, et notamment entre son image visuelle et son image tactile, des relations aussi constantes et aussi précises que l'on voudra; par exemple que tel aspect dans l'image visuelle corresponde toujours à telle résistance ou à tel poids dans l'image tactile. Mais on n'expliquera jamais par l'expérience comment les cinq images ainsi liées entre elles sont considérées comme appartenant à un seul et même objet : l'unité de l'objet ne peut être que conçue, et non perçue, au sens vulgaire du mot, puisqu'un sens ne connaît pas ce que connaissent les autres sens. Donc nous n'expliquons la liaison de nos sensations d'un sens à l'autre par l'affirmation de l'unité de l'objet qu'en vertu de cette loi fondamentale de la pensée que l'unité vaut mieux que la multiplicité. D'où il suit que percevoir c'est nécessairement aussi concevoir, et que le jugement, ou synthèse du multiple en un tout, est aussi nécessaire dans la perception que dans les recherches scientifiques ou philosophiques.

Mais l'idée de l'étendue n'est autre chose que l'idée d'objet; car, de même que l'objet est unique, l'étendue est nécessairement conçue comme unique, et n'est rien de plus que la représentation d'objets possibles ; et il résulte de ce que nous venons de dire que l'idée d'objet est l'idée d'une loi nécessaire suivant laquelle des sensations d'un de nos sens sont liées à des sensations de tous les autres.

Cette loi est d'ailleurs évidemment indépendante de la nature de l'objet considéré, et ne dépend absolument que du lieu qu'il occupe par rapport à nous; en effet, ce que nous nous représentons par l'idée d'objet unique, ce ne sont point telles ou telles propriétés de l'objet, mais seulement une relation entre nos mouvements et la connaissance de ces propriétés. L'idée d'objet ne diffère donc point de l'idée même de position, et une position déterminée est ce à quoi se ramène l'idée nécessaire d'un objet conçu comme réel. D'où l'idée d'un système de positions représentant d'avance, pour un objet quelconque, une loi unissant entre elles les différentes images de cet objet.

On peut, à ce point de vue, comprendre les propriétés de l'espace des géomètres, conception abstraite, naturelle et nécessaire, comme on vient de le voir, de l'étendue, lieu des objets réels. L'unité de l'espace résulte de l'affirmation de la pensée qui, cherchant la loi de ses sensations en rapport avec ses mouvements, s'arrête par nature et nécessairement à la plus simple. L'homogénéité de l'espace exprime l'indépendance de la loi représentée par une position ou un lieu, par rapport aux objets différents qui peuvent l'occuper. L'infinité de l'espace exprime qu'un lieu n'est jamais déterminé que relativement à notre mouvement, c'est-à-dire à notre corps, et qu'ainsi toute position est transportable partout. Le point exprime que le lieu ne dépend absolument que de la loi suivant laquelle on peut l'atteindre, et n'est rien en dehors de cette loi. La droite exprime que chaque lieu n'est déterminé que par rapport à l'acte par lequel nous pouvons l'atteindre, et nullement par rapport aux objets quelconques qui occupent ce lieu-là et d'autres (V. comment. 43).

Deux remarques doivent compléter un commentaire qui n'a d'autre ambition que de détourner les esprits d'un empirisme outrecuidant et naïf, et de les ramener, s'ils en sont capables, aux recherches métaphysiques fondées sur l'analyse des données concrètes.

En premier lieu, ce que nous avons dit des cinq images d'un

même objet peut être généralisé et appliqué à une seule de ses images. Car les cinq sens ne sont rien autre chose que des parties du corps qui sentent d'une manière différente; or les parties d'un même sens, comme les éléments de la rétine ou les corpuscules du tact, sont aussi des parties du corps qui sentent de manières différentes. Le problème de la liaison des parties d'une image entre elles est donc analogue au problème de la liaison des différentes images d'un même objet; et l'on voit par là que notre analyse pourrait se poursuivre indéfiniment, la sensation ou le donné n'étant jamais qu'une idée directrice, une abstraction.

En second lieu, que l'on veuille bien remarquer que l'unité de l'objet, et, par suite, les propriétés de l'espace, ne sont pas, par la méthode d'analyse réflexive, constatées comme des faits, mais comprises comme des nécessités. Il est impossible alors de ne pas leur accorder une valeur objective, indépendante de notre pensée individuelle, puisque vérité, objectivité, nécessité, éternité, sont une seule et même chose. Par exemple, que l'on veuille bien comprendre que, lorsque nous parlons du corps humain et de ses mouvements nous ne désignons point par là le corps fortuit, qui existe en fait, que l'on constate, mais le corps nécessaire, ainsi qu'il a été expliqué dans le commentaire du fragment 16. Cette seconde remarque explique suffisamment le fragment 43.

40

Le temps marque de... L'espace et le temps ne sont pas séparés dans la connaissance instinctive (V. fr. 18). L'analyse réflexive seule est capable de les distinguer, sans rompre leur union intime, en recherchant quelles sont leurs conditions nécessaires. L'étendue, ainsi qu'il a été expliqué, suppose la conception d'une loi nécessaire suivant laquelle nous pouvons passer de certaines sensations à certaines autres; l'étendue n'est donc pour moi que la représentation des effets possibles de mes mouvements; connaître l'étendue, c'est se souvenir et prévoir; ce que nous appelons une image n'est qu'une anticipation de ce qui va être éprouvé, et des intermédiaires qui nous en séparent. Connaître les choses dans l'étendue c'est donc être maître de ses sensations; ou, si l'on veut, en tant qu'elles sont considérées comme possibles pour nous, les choses sont dans l'étendue. Mais elles sont aussi dans le Temps; cela ne veut point dire que les images des choses soient rangées ailleurs dans un

ordre spécial qui est l'ordre du temps. C'est l'ordre même de l'espace qui peut être considéré comme un ordre de temps. A quelles conditions? Il suffit pour cela que nous ayons la volonté déterminée de nous servir de l'ordre de l'espace, c'est-à-dire d'atteindre un objet, connaissant sa position et la distance qui nous sépare de lui. Alors nous concevons non plus que nous sommes maîtres de nos sensations, mais au contraire que nous dépendons d'elles, puisque nous devons, pour atteindre l'objet voulu, subir les sensations intermédiaires non voulues. Il est remarquable que l'ordre des choses est à la fois un secours et un obstacle, et que les intermédiaires sont à la fois une garantie et une cause de souffrance; tout dépend du point de vue auquel nous les considérons. Si je dis « je puis aller à Paris » je connais Paris dans l'espace, c'est-à-dire que je me représente un ordre fixe de sensations au terme duquel je suis assuré de trouver Paris. Si maintenant je dis « je veux aller à Paris », immédiatement ce même ordre fixe de sensations m'apparaît comme un obstacle. Dans le premier cas je pense à ma puissance; dans le second à mon impuissance. Et l'on voit par là que le temps n'est distinct de l'espace que par rapport à ma volonté. Lagneau dit ailleurs (50) que connaître le temps c'est connaître nos actions comme déterminées par nos sensations, c'est-à-dire comme soumises à l'ordre fixe de nos sensations; qu'au contraire connaître l'espace c'est connaître nos sensations comme déterminées par nos actions. Ces formules frappantes sont assurément obscures par elles-mêmes; mais Lagneau les expliquait, ou, plus exactement, ces formules n'étaient dans son enseignement que la conclusion d'une longue analyse, dont malheureusement ses manuscrits ne conservent aucune trace.

Quoi qu'il en soit, il est important de ne pas oublier que le temps est une manière de considérer l'espace, et que l'élément caractéristique du temps est un jugement conscient et réfléchi par lequel nous nous représentons une action comme devant être faite. Le temps à venir étant ainsi considéré, il devient facile d'expliquer l'ordre irréversible qui caractérise le temps passé et le distingue de ce qu'on peut appeler l'espace passé; l'ordre irréversible d'après lequel un souvenir est avant un autre et après un autre peut être rattaché à l'antériorité nécessaire du vouloir par rapport à l'action. Une théorie vraiment philosophique de l'idée du Moi pourrait être tirée de cette considération du temps réel comme constitué par des jugements dépendant les uns des autres suivant un ordre irréversible, par

opposition au temps qu'on peut appeler artificiel, et qui n'est constitué que par des mouvements périodiques dont la durée relative, les uns étant mesurés par les autres, est sensiblement constante.

43

Nous avons déjà, dans le Commentaire du fragment 37, expliqué comment les attributs de l'espace pouvaient se déduire de la conception de l'étendue comme représentation d'une loi. Beaucoup de lecteurs seront sans doute surpris de rencontrer ici, de même que dans le fragment 38, l'indivisibilité comme attribut de l'étendue. Pourtant il est évident que l'étendue ne saurait, par aucun moyen, être réellement divisée : il est impossible de séparer une partie de l'étendue de la partie qui lui est contiguë ; car que mettrait-on entre les deux ? De plus, au point de vue théorique, comment l'étendue pourrait-elle être divisible puisqu'elle exprime une loi suivant laquelle notre mouvement peut substituer telle sensation à telle autre, c'est-à-dire atteindre tel objet ? Concevoir l'étendue comme divisible, ce serait supposer interrompue l'idée d'un mouvement vers un objet, et alors ce ne serait plus l'idée d'un mouvement vers cet objet, mais bien vers un autre. Du moment que notre pensée se représente une distance, elle se représente comme s'achevant le mouvement par lequel elle la franchirait, et par suite la pensée ne peut sans contradiction se représenter cette distance comme réellement interrompue. En divisant l'étendue, la pensée se détruirait elle-même : car elle ruinerait l'unité que la nature de la Pensée exige impérieusement.

51

Abstractions du mouvement. — Les notes de J. Lagneau et les souvenirs de ses élèves témoignent d'un effort énergique pour analyser les conditions et le développement du sentiment du mouvement. Le fragment 51 permet de s'en faire quelque idée ; cette étude était très longue et très fortement analysée. Il nous est impossible quant à présent de l'exposer sous une forme satisfaisante. Mais il est important de signaler cette question comme fondamentale, fût-ce simplement pour montrer que le champ de l'analyse réflexive est encore inexploré dans ses parties les plus importantes.

53

Pour la vue... — Puisque nous ne voyons qu'un objet, c'est que la

perception ne consiste point dans le sentiment des images qui se dessinent au fond des deux yeux; ces deux images sont différentes, elles ne peuvent pas coïncider complètement. En réalité nous sommes obligés de conclure des dimensions qui se dessinent sur le fond de chacun de nos deux yeux les dimensions d'une image unique et réelle que ces deux images représentent. L'acte de la vision consiste dans la représentation de cette image unique. Lorsque nous nous contentons d'abandonner notre regard à lui-même, lorsque nous sommes passifs, nous ne voyons pas les objets. Il n'y a vision qu'au moment où nous réalisons en une seule les images des deux yeux, où nous unifions les deux champs visuels; et cela n'est possible que parce que nous avons l'idée de l'unité de l'objet. Nous éprouvons dans nos deux yeux deux ensembles d'impressions légèrement différents l'un de l'autre; nous constatons que ces différences peuvent varier régulièrement suivant les mouvements que nous faisons; nous sommes amenés ainsi à expliquer ces différences par des différences de position par rapport à l'objet, et à considérer que l'objet n'en est pas moins un. La diversité des impressions des deux yeux est le stimulant qui nous excite à concevoir l'unité de l'objet. Loin que la dualité de la vision nous empêche de concevoir l'unité de l'objet, elle est au contraire une raison de mieux saisir cette unité.

54

Que les traces des impressions soient conservées sous une forme ou sous une autre dans le corps, cela est incontestable; et c'est là une explication de l'imagination qui a sa valeur, mais ce n'est point une explication philosophique. Le corps, et, plus précisément, certaines parties du corps, apparaissent en fait comme la condition de la mémoire, et de telle mémoire; mais ce n'est là qu'une constatation. Au point de vue de l'analyse réflexive, il s'agit de rechercher les conditions nécessaires de ce qui est. Il faut donc, ici en particulier, comprendre comment l'idée de la conservation d'une connaissance est liée nécessairement à l'idée du corps. La véritable question du rôle de l'organisme dans la conservation et l'évocation des images est celle-ci : comment la pensée est-elle amenée à se représenter sous la forme d'un corps organisé le pouvoir qu'elle a de conserver des connaissances? Si l'on se place au point de vue de la Science, il n'y a rien autre chose que des corps agissant les uns sur les autres, et des corps vivants capables de conserver, sous la forme

d'une adaptation qui modifie leurs parties, la trace de toutes les actions qu'ils font ou subissent. Si l'on se place au point de vue de la connaissance, il n'y a rien autre chose que des images construites par une pensée, parmi lesquelles il y en a une qui est sensible, docile, toujours présente, et que l'être pensant appelle : moi. On ne gagne donc rien à vouloir expliquer l'apparition de ces images par les propriétés d'une d'entre elles. L'Imagination, fonction de la Pensée, n'apparaît comme telle que si l'on comprend ses conditions nécessaires, c'est-à-dire que si l'on comprend comment de simples modifications subies conduisent la Pensée à se représenter les corps et son corps, c'est-à-dire la forme, le lieu et le changement de lieu, c'est-à-dire encore l'étendue et le mouvement [1].

CONCLUSION

Il convient d'insister, en terminant ce travail, sur trois idées dont on peut dire qu'elles sont les idées directrices de toute métaphysique, et sur lesquelles l'attention du lecteur ne saurait trop longtemps s'arrêter.

La première c'est l'idée même de la vérité. La vérité, c'est ce sur quoi les esprits doivent s'accorder, ce que nul esprit ne peut refuser d'admettre, ce qui s'impose à tout esprit : Vérité est Nécessité. Je ne conçois point une idée comme vraie tant que sa négation me paraît possible, et tant que je n'aperçois pas un moyen assuré de la faire accepter comme vraie par un autre esprit. Or, ce qu'il faut comprendre, c'est que la constatation d'un fait ne peut ni produire ni fortifier, et, par conséquent, ni détruire ni atteindre d'une façon quelconque une vérité. Les preuves en sont innombrables, et la plupart d'entre elles pourraient passer pour des lieux communs philosophiques, s'il y avait encore des lieux communs philosophiques. Sans s'arrêter à l'argument tiré des illusions des sens, si banal et pourtant si peu médité, et qui devrait nous mettre en garde contre toutes les prétendues preuves expérimentales, il suffit de

1. Un grand nombre de fragments, et non des moins importants, n'ont pas été commentés, soit parce qu'il a paru impossible d'en déterminer exactement le sens, soit parce qu'ils se suffisent à eux-mêmes, soit parce qu'ils se trouvaient déjà suffisamment expliqués par le commentaire d'un fragment antérieur. C'est ainsi que les fragments 80 et 81 se trouvent expliqués par le commentaire du fragment 25.

réfléchir sur la nature du rêve pour comprendre qu'un fait constaté ne saurait être une preuve; car je puis voir et toucher en rêve des faits et des instruments de mesure; je puis rêver aussi que d'autres hommes constatent, mesurent, expérimentent. Je puis donc toujours et on peut toujours supposer que le fait prétendu décisif n'a pas été vu, que l'expérience prétendue décisive n'a pas réellement été faite. Je puis aussi supposer que, par l'effet d'une illusion de la mémoire, l'expérimentateur prend pour une perception non seulement un rêve, mais même l'apparence d'un rêve; en effet, en dehors de l'instant insaisissable où il est constaté, le fait n'est qu'un souvenir. On dira qu'on peut reproduire un fait autant de fois qu'on le veut; mais il suffit d'un instant de réflexion pour comprendre qu'aucun fait ne peut jamais être produit deux fois de la même manière. On peut ajouter qu'un même fait ne saurait être constaté par deux êtres pensants de la même manière et au même point de vue, pour cette raison simple que deux corps ne sauraient occuper en même temps le même lieu. L'accord superficiel créé entre deux esprits par la constatation prétendue d'un même fait recouvre donc un complet malentendu, s'il n'y a d'abord entre les deux observateurs un accord préalable qui les conduise à voir, dans des faits différents, la même idée. En un mot, ce n'est pas le fait qui juge l'idée, c'est l'idée qui juge le fait. Ce n'est pas parce que nous percevons un fait que nous le jugeons réel; c'est parce que nous le jugeons réel que nous disons que nous le percevons : il n'y a de miracle que pour celui qui croit qu'un miracle est possible.

Aussi voyons-nous que ce qui est conçu comme vrai, c'est-à-dire comme nécessaire, ou, si l'on veut, comme démontré, n'attend rien et ne craint rien du hasard des perceptions. Il n'importe nullement, si l'on veut juger la Monadologie, de savoir si Leibniz rêvait ou était éveillé lorsqu'il l'a conçue. Si je démontre en rêve une proposition de géométrie, cette démonstration peut avoir la même valeur que si j'étais éveillé, et toutes les mesures du monde ne peuvent rien contre le rêve raisonnable d'un géomètre. L'idée et le fait ne sont pas du même ordre et ne peuvent se rencontrer. Mesurez les angles d'un triangle, constatez autant de fois que vous voudrez que la somme de ses angles est différente de deux droits; le géomètre se contentera de vous répondre que la figure dont vous avez mesuré les angles n'est certainement pas un triangle. De même un thaumaturge perd son temps s'il essaie de ressusciter un mort et s'il y par-

vient, car le biologiste lui répondra que ce mort n'était pas mort, sans quoi il ne serait pas revenu à la vie.

Mais indépendamment de ces raisons encore superficielles et indirectes, qu'il importe pourtant de s'assimiler, l'analyse même d'un fait montre bien qu'aucune vérité ne saurait être obtenue par constatation. Si l'on retire d'un fait quelconque tout ce qui est action, hypothèse, construction, il reste le simple fait de sentir, la simple modification, c'est-à-dire la pure sensation, la constatation de cette sensation ne différant point de son existence. Or quel accord entre les esprits pourrait résulter des modifications internes de chacun d'eux? A vrai dire ce que l'on appelle communément un fait c'est déjà en prétention une vérité, c'est-à-dire un effort pour construire l'hypothèse la plus simple et qui explique le mieux les sensations, et c'est pourquoi il peut y avoir des perceptions fausses. Il importe donc de n'être point dupe de l'illusion commune, et de ne pas prendre pour un corps étranger ce qui est en réalité notre œuvre, à savoir l'accord, si imparfait qu'il soit, entre plusieurs esprits au sujet d'un fait. La vérité nous apparaît donc comme constituée entièrement par l'action de la Pensée conformément à sa Nature. La vérité n'est point au dehors de nous, elle est en nous, et chacune de nos pensées la suppose tout entière à chaque instant.

Nous sommes conduits par cette voie à notre seconde idée directrice, l'idée d'une nature pensante, absolue, universelle et nécessaire. L'analyse de notre connaissance nous amène à y distinguer la matière et la forme, le donné et le jugement. Or la matière de notre connaissance c'est cette multiplicité changeante et insaisissable si éloquemment décrite par le vieil Héraclite : rien n'est, tout devient. Et voilà les faits ou plutôt le fait même de la Nature donnée; et non seulement on ne voit pas quelle vérité pourrait jamais sortir de cette variété changeante où rien ne se recommence et où rien ne subsiste, mais encore on voit très bien qu'aucune vérité ne saurait sortir de la Nature ainsi conçue comme un fait, et Platon l'a bien montré dans le Théétète lorsqu'il condamne le disciple d'Héraclite à n'affirmer rien d'une manière quelconque. Or, puisqu'il y a toujours quelque chose de vrai, puisque, malgré la nature donnée, malgré le désordre, la variété, le changement, l'être l'identique et l'ordre sont constamment cherchés, affirmés et maintenus, il reste que la vérité consiste dans la forme même de la connaissance, forme éternelle et nécessaire que nous appliquons aux choses malgré

leur nature et comme de vive force. C'est donc de ce côté-là qu'il faut chercher l'être, l'éternel, le permanent. S'il y a quelque absolu, ce ne peut être que la Nature de la Pensée. Du moment que les esprits ne peuvent s'accorder que par le dedans, et parce qu'ils sont capables de suivre les mêmes raisonnements en partant des mêmes intuitions définies, il faut bien que toutes les pensées soient identiques au fond, c'est-à-dire qu'elles participent toutes à une nature pensante unique dont le vrai nom est raison. Il faut admettre cela ou n'admettre rien. Notre idée de la vérité implique l'idée d'une Nature pensante identique en tous; et, comme l'idée de la vérité subsiste même après sa propre négation, puisque cette négation est alors conçue comme vraie, il faut admettre que rien n'est ni ne peut être plus certain que l'existence de la pensée absolue.

Mais ce n'est pas là une conclusion philosophique. Si la métaphysique se réduisait, comme on le croit trop souvent, à cette affirmation très vague, on serait vite métaphysicien et on ne le resterait pas longtemps. A vrai dire l'affirmation de la Pensée absolue, fondée sur l'analyse de l'idée de la Vérité, est plutôt l'introduction à une Métaphysique que la Métaphysique elle-même. Il s'agit de tirer de cette idée une méthode pour l'étude de la nature en général. Et nous arrivons à notre troisième idée directrice, l'idée de l'*Analyse réflexive*.

La Nature se présente à la connaissance instinctive comme un groupe d'objets variés et changeants dont les uns nous sont utiles et les autres nuisibles. La première application de la Pensée à ces objets consiste à les reconnaître d'aussi loin que possible soit par leurs caractères, soit par les caractères d'autres objets qui les accompagnent ou les précèdent. Cette recherche, qui est susceptible d'un perfectionnement indéfini, est improprement désignée sous le nom de science, et le vulgaire seul peut appeler savants ceux qui s'y livrent; en réalité cette connaissance des faits, de leur apparition, de leur durée et des moyens que l'on a de les prévoir, est un art de vivre dont la fin n'est pas la vérité mais la sécurité.

Cet art de vivre est l'occasion d'une science, au sens véritable du mot, qui recherche déjà la nécessité, et qui réalise l'accord des esprits par des définitions simples et claires et des démonstrations rigoureuses; on peut appeler cette science d'une manière générale la Mathématique, et la Mathématique, quoiqu'elle suppose les faits, est pourtant indépendante des faits. Par exemple il a fallu que Huyghens vît des phénomènes lumineux pour être conduit à expli-

quer la lumière par des mouvements ondulatoires; mais pourtant la démonstration qu'il a donnée de la loi des sinus a une valeur indépendante de l'expérience ; il en est de même du principe d'Archimède, lorsqu'au lieu de se contenter d'en donner la « preuve expérimentale », on le démontre pour un fluide supposé en équilibre. Rien n'est plus méconnu que ce caractère de la Mathématique, et pourtant il faut absolument le comprendre, si l'on veut se rendre compte de la puissance de l'Esprit humain, et du pouvoir qu'il possède de se soustraire à l'empire des événements et d'atteindre le nécessaire et l'éternel. Il y a ainsi une connaissance nécessaire de l'Étendue et du Mouvement, et c'est là déjà une connaissance de ce qui est et de ce qui reste, c'est-à-dire de Dieu. C'est pourquoi Spinoza dit que l'Étendue est un attribut de Dieu.

Cette connaissance n'est pourtant pas encore la plus haute à laquelle nous puissions parvenir. Puisque le vrai porte en lui-même sa justification et puisque la pensée ne dépend que de sa propre nature, il faut dire avec Spinoza que la Pensée aussi est un attribut de Dieu, en d'autres termes, que l'on peut étudier la connaissance même comme le mathématicien étudie les faits, c'est-à-dire retrouver, dans nos pensées changeantes et périssables, les conditions éternelles et nécessaires sans lesquelles elles ne pourraient même pas apparaître, changer et disparaître. Puisqu'il y a une idée de la Vérité, et que toute pensée la suppose, il faut bien qu'il y ait une vérité de cette idée de la Vérité; cela revient à dire que la Nature pensante absolue, étant nécessairement impliquée dans toute Pensée, c'est-à-dire dans tout objet, peut toujours y être retrouvée. Le pyrrhonisme le plus complet est impuissant contre l'analyse réflexive, et même il contribue d'une manière éclatante à en faire voir la possibilité : l'idée même du pyrrhonisme suppose et implique l'idée de la Vérité et la nature même de la Pensée bien plus visiblement encore que toute autre idée, puisque l'idée du pyrrhonisme exclut la confrontation possible d'une idée avec son objet et réduit, pour ainsi parler, la Pensée à la toute-puissance.

C'est principalement dans l'*Éthique* qu'il faut chercher l'idée de cette Mathématique de la Pensée qu'est l'analyse réflexive; c'est dans l'*Éthique* que Lagneau l'a retrouvée. Il est inutile de signaler les formules et les propositions auxquelles l'étudiant se reportera de lui-même, mais il est indispensable d'appeler son attention sur la proposition 8 de la partie II : l'édition dont se servait Lagneau a été

plus souvent ouverte à cette page qu'à aucune autre, et cette indication ne saurait avoir une médiocre importance. *Les idées des choses particulières ou modes qui n'existent pas doivent être comprises dans l'idée infinie de Dieu de la même manière que les essences formelles des choses particulières ou modes sont contenues dans les attributs de Dieu.* Cela veut dire qu'il y a autre chose de réel dans l'idée que l'existence dans la durée, de même qu'il y a autre chose de réel dans l'objet que l'existence dans la durée; en d'autres termes, qu'il y a une vérité de tout ce qui apparaît indépendante du fait de l'apparition. Cela est facile à comprendre si l'on considère les choses sous l'attribut étendue : en supprimant tout mouvement ondulatoire, on ne détruirait pas les lois démontrées de la propagation des ondulations dans des milieux définis. Or il en est de même si l'on considère l'objet comme idée, c'est-à-dire sous l'attribut pensée. Il doit y avoir le même rapport entre une pensée et la pensée divine qu'entre un objet et l'étendue divine. De même que le cercle enferme éternellement une infinité de rectangles équivalents, et que ce rapport éternel est indépendant de l'existence en fait, dans la durée, de l'un ou de l'autre de ces rectangles, de même il y a entre nos idées, indépendamment de leur cours fortuit, des rapports éternels qui font qu'une idée, sans exister explicitement, est impliquée dans une autre. Seulement, tandis que, pour l'objet, la nécessité peut être conçue indépendamment de l'existence, pour l'idée cela n'est plus possible; car une idée qui existe en droit existe en fait : penser qu'une idée est nécessaire, c'est lui donner, et cela indépendamment du fait, toute l'existence qu'elle peut avoir. C'est ce qu'on exprime en disant que les idées sont impliquées les unes dans les autres, ou, si l'on veut, intérieures les unes aux autres. C'est pourquoi, alors que dans un objet on ne peut pas trouver tout le monde *réel*, dans une pensée on peut trouver toute la Pensée *réelle*; c'est l'analyse de l'idée comme idée qui peut seule nous conduire à la connaissance de l'absolu.

Ainsi la pensée tout entière est impliquée dans toute pensée. Le philosophe est donc en présence d'un donné toujours présent et toujours suffisant; il n'attend pas les choses et ne les poursuit pas, car toute chose lui convient pour l'usage qu'il en veut faire : un encrier, une montre, un cahier, suffisaient aux recherches de Lagneau. Et la réalité même de l'objet considéré n'importe nullement; car il ne s'agit pas de savoir si je suis ou non dupe d'apparences trompeuses, ni si ma connaissance est vraie ou fausse, mais seulement d'examiner

comment elle est possible, c'est-à-dire quelles sont les conditions sans lesquelles même une pensée fausse ou douteuse ne saurait être pensée. La forme générale de ce qu'on pourrait appeler le raisonnement réflexif est celle-ci : il est impossible que je pense cela sans penser en même temps et implicitement ceci et ceci, ou encore autre chose. Lagneau disait souvent : « On doit pouvoir retrouver toutes les idées en partant de l'une quelconque d'entre elles ».

Si l'on veut bien y réfléchir on comprendra que la possibilité d'une Métaphysique de la Pensée est beaucoup moins difficile à établir que la possibilité d'une Psychologie. Comment saisir une pensée dans son existence contingente, puisque le fait même de la saisir la remplace comme fait? Il faut donc la faire revivre et la faire subsister, et comment la faire subsister sinon en la transformant par l'analyse en une vérité nécessaire? Il n'y a que le nécessaire, que le rationnel, qui dure et se conserve; tout le reste passe et on ne peut que le vivre. Le mal ne consiste pas à ne pas faire de Métaphysique, mais à en faire sans s'en douter.

C'est assez parler d'une méthode qui ne peut être éclaircie que par ses applications. Les fragments de Lagneau et le commentaire qui précède en pourront donner une idée. Mais rien ne saurait dispenser le lecteur du courage, de la patience et du temps qui sont nécessaires pour arriver à se connaître vraiment comme pensant. Et il convient de répéter à ce sujet, après Lagneau, le vieil adage : *fit fabricando faber.*

E. Chartier

LE LANGAGE PHILOSOPHIQUE

ET L'UNITÉ DE LA PHILOSOPHIE

> « L'homme qui se dirige d'après la raison est plus libre dans la cité où il vit sous la loi commune que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui-même. »
>
> *Éthique*, IV, 73.

Quoi que la philosophie puisse être de plus, il y a pour le moins une fonction qu'elle ne peut négliger sans perdre son utilité essentielle, et sans renoncer au rôle historique qui lui a mérité quelque respect : c'est de maintenir l'unité et l'organisation du savoir humain. Quand la somme des connaissances scientifiques était assez faible, la philosophie, dont le nom se confondait avec celui même de la science, ne désignait que leur réunion effective dans l'esprit d'un homme, et la capacité chez celui-ci de synthétiser ces éléments hétérogènes. Depuis que cette charge, accrue d'année en année par le développement du savoir solide, est devenue disproportionnée à la vigueur intellectuelle d'un seul individu, cette opération synthétique s'est détachée des opérations analytiques qui la préparent, et s'est constituée à son tour en une distincte spécialité. L'unité et l'organisation sont devenues fragiles et précaires par cette division du travail ; car les analystes, d'un côté, ont perdu le goût de généralité qu'ils ne pouvaient plus aisément satisfaire ; les philosophes, de l'autre, ont fait comme la colombe de Kant, et se sont lancés dans le vide, n'ayant pour guide qu'un sens individuel du vrai plus ou moins judicieux, plus ou moins imaginatif, plus ou moins artistique, mais évidemment incapable de remplacer à lui seul cette vaste provision de vérités certaines dont un Leibniz alimentait sa philosophie.

Auguste Comte a montré d'une façon qui ne comporte pas de réplique que la science est perdue si la philosophie s'en détache.

Le morcellement ne peut qu'y croître par le développement des questions et par les avantages matériels que la spécialisation apporte au savant. Atténuée à certains égards dans les sociétés qui se disent civilisées, la lutte pour la vie y joue encore un rôle assez actif pour peser sur les hommes d'étude et les forcer à se faire leur place au soleil, par une différenciation professionnelle; aussi sont-ils sans cesse menacés de cette véritable différenciation intellectuelle et morale si énergiquement dénoncée par Descartes dans ses *Regulæ ad directionem ingenii*. La différenciation, par elle-même, n'est en effet qu'un principe de mort. Dans l'ordre biologique, chacun de ses progrès marque un pas vers le ralentissement et l'arrêt final des fonctions. Il en est de même dans la pensée, et d'autant plus fatalement que sa nature même est essentiellement synthétique, comme le montrent la conception, le jugement et le raisonnement.

Et réciproquement, à quoi sert de bâtir, si l'on ne fait qu'un château de cartes? La philosophie ne sera pas moins ruinée par cette séparation que le savoir positif lui-même. Elle ne peut manquer de tomber dans le mépris en continuant dans une voie où l'isolement saisit de plus en plus le penseur à chaque pas en avant, rompant d'abord ses liens avec le physicien et le chimiste, puis séparant par degrés le philosophe du psychologue, et finalement prêt à détruire même les communications inter-philosophiques. C'est déjà un fait remarqué que les métaphysiciens ne se lisent pas entre eux. Chacun poursuivra donc de plus en plus, avec une terminologie à lui propre, des pensées ingénieuses et vaines pour lesquelles il ne sentira pas le moindre désir de prosélytisme; et, satisfait du jeu solitaire de son intellect, il croira s'élever d'autant plus qu'il sentira moins sur lui la saine et féconde pression que la solidarité scientifique établit entre tous ceux qui cherchent vraiment la vérité.

La vérité, c'est la convergence des esprits. Aristote n'en donnait pas d'autre critérium, et il défiait celui qui le nierait de trouver une formule plus acceptable pour remplacer celle-là. Il me semble que le défi garde toute sa force, ou plutôt même qu'il devient de plus en plus improbable qu'aucun adversaire le relève jamais. L'exemple répété des sciences incontestables, dont personne ne nie la capacité de découvrir et de fixer le vrai dans leur domaine, ajoute de jour en jour une tenace vérification inductive à la vue rationnelle et logique qui fait du vrai le synonyme de l'universel et le contraire de l'individuel. Spinoza aime à répéter une formule un peu énigmatique, mais

pleine de sens : la méthode juste et productive est celle qui pense les choses selon le type de l'idée vraie, donnée comme telle, *ad datæ veræ ideæ normam*. C'est en considérant les caractères du vrai dans les cas où il s'impose à l'intelligence humaine avec une telle clarté que personne n'en doute, qu'il est possible de prendre les directions par lesquelles on jugera dans les cas douteux et l'on se guidera dans les passages obscurs. Or, s'il y a quelque chose de solidement établi, et que les philosophes les plus fantaisistes se hâtent d'invoquer respectueusement dès qu'ils en aperçoivent la moindre occasion, c'est le témoignage de la science proprement dite, mathématique, physique, physiologie. Ils lui reconnaissent le privilège de l'idée vraie; c'est donc à la norme de cette idée qu'ils doivent se conformer s'ils ont l'intention d'arriver au vrai à leur tour.

*
* *

Or, l'unité de la science ne se fait pas uniquement d'elle-même, et par le simple développement isolé des pensées individuelles. Je ne dis pas qu'on n'arrive à rien par cette voie : bien au contraire, le meilleur argument qu'on puisse donner en faveur d'une entente future entre les philosophes est l'accord profond qui s'établit, quoique avec une extrême lenteur, sur un certain nombre de vérités logiques, psychologiques, morales, sociales même, considérées longtemps comme purs sujets de controverse; et cela sans qu'il y ait ni copie, ni convention entre les esprits divers qui aboutissent ainsi à des conclusions concordantes. Mais cette identité partielle, déjà réalisée, se trouve à la fois dissimulée et restreinte par plusieurs raisons.

La première est que les philosophes de profession, élevés presque sans exception à l'école des littérateurs, n'aiment pas à parler de ce qui est science faite, trouvent banal tout ce qui ne sort pas frais éclos de leur pensée, et se piquent de faire toujours du nouveau. Il leur semble avilir la dignité de la philosophie s'ils répètent ce que d'autres ont trouvé, même et surtout quand la chose leur paraît indiscutable; *sordet cognita veritas*. Hamilton enseignait une opinion demeurée assez générale parmi les philosophes, quand il soutenait que la fin de l'homme ici-bas n'était pas la possession, mais la poursuite de la vérité. « Ces principes, disait-il, tracent au professeur son rôle, depuis que l'imprimerie, en vulgarisant les œuvres de l'esprit, a supprimé la plus grande partie de ce qui faisait autrefois la tâche

du maître. Ce n'est donc pas la philosophie qu'on doit apprendre au pied de la chaire, mais à philosopher. »

Mais le raisonnement, s'il était bon, conviendrait autant et plus encore aux sciences particulières, qui pourtant se gardent bien de l'appliquer. Contrairement aux professeurs de physique ou de biologie qui, dans les plus hautes chaires, s'appliquent à faire parcourir aux étudiants, d'une façon systématique, dans une période de trois ou quatre ans au plus, l'ensemble de la science dont ils sont chargés, la plupart des philosophes se plaisent à ne traiter *ex professo* que les questions débattues, et, dès que le vrai paraît établi sur quelque point, ils se hâtent de l'abandonner, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé quelque biais ingénieux ou quelque point de vue nouveau qui permette de remettre le tout en question. Ainsi, se forme, entre les sciences de détail et la philosophie dont on s'occupe, une sorte de terrain vague, un *bonum vacans* composé de connaissances cependant établies, ou qui tout au moins pourraient l'être sous certaines conditions faciles à réaliser. L'enseignement secondaire y glane seul quelque chose, quand il n'a pas trop de tendances à jouer à l'enseignement supérieur, et qu'il se borne à donner avec précision des notions élémentaires et stables à des jeunes gens qui, sans cela, retrouveraient plus tard, avec plus ou moins de peine et d'imperfection, des rapports de faits ou d'idées, que d'autres ont déjà découverts avant eux. Mais il est lui-même un fort mauvais cultivateur pour ce terrain : les études antérieures du maître ne l'y prédisposent guère ; il n'a qu'un temps fort restreint à consacrer à ce genre d'enseignement ; les programmes mêmes le forcent à ne pas s'y borner et à former dans le jeune philosophe un avocat autant qu'un savant. En sorte que le peu d'unité qui s'établit sur ce point se fait au hasard et peut-être surtout par des *manuels*, qui ne sont pas tous mauvais, mais qui ne veulent ni ne peuvent se limiter eux-mêmes à ce rôle, et qui le plus souvent enveloppent au contraire le connu, l'inconnu et parfois l'inconnaissable dans une vue synthétique où les initiés seuls peuvent encore les distinguer.

Le second voile jeté sur l'existence de vérités acquises dans le domaine qui porte encore aujourd'hui, à tort ou à raison, l'étiquette commune : *Philosophie*, c'est l'anarchie du langage. Les deux questions sont d'ailleurs étroitement connexes.

Dans un article publié ici même il y a peu d'années, j'adressais aux philosophes un appel qui a trouvé en France peu d'écho, leur rappe-

lant comment tous les savants, eux exceptés, s'étaient résignés à s'entendre, et comment ils avaient dû à cette collaboration l'unité et l'autorité sans lesquelles aucun travail intellectuel ne peut satisfaire un entendement sain. En effet, si le simple développement d'une étude, malgré le désordre et le manque de communication qui y règnent, ne peut manquer d'amener certaines découvertes *vraies*, qui s'imposent à tous, quelle que soit leur manière de penser, il y a aussi une part considérable de convention arbitraire, nécessaire pour prévenir les méprises et le gaspillage des efforts. Ces conventions ne se fixent solidement que par des actes de volonté collectifs, tels qu'en peuvent faire une société savante ou un congrès. Ordre et disposition des questions, formules propres à représenter les vérités sur lesquelles on est déjà d'accord quant au fond, tout en laissant indécis les points controversés; algorithmes, classifications, programmes d'enseignement; autant de choses capitales pour le progrès d'une étude réelle, je veux dire capable d'atteindre des résultats théoriques et, s'il se peut, de porter des fruits dans la pratique. Cette part de convention, nécessaire à l'esprit pour atteindre et classer ce qui, dans une science, dérive vraiment de sa matière même, est, à le bien examiner, beaucoup plus considérable qu'on ne le soupçonnerait à première vue. M. Poincaré a fait remarquer que la commodité des formules était bien souvent la raison décisive de les considérer comme vraies. Qui sait même si, à toute notre science actuelle, essentiellement cartésienne et mécaniste, il ne serait pas possible de substituer une autre science fondée sur une représentation du monde absolument différente? — A coup sûr, il serait d'une détestable méthode d'essayer aujourd'hui de recommencer l'édifice sur un nouveau plan, en jetant bas les bonnes galeries qui nous abritent. Mais la possibilité seule de cette réorganisation marque bien quel rôle les conventions humaines jouent à la base du savoir, et l'impuissance d'avancer si l'on ne se concerte d'abord, de telle sorte que chacun ne détruise pas l'ouvrage du voisin sous prétexte qu'il est inachevé, ou qu'on aurait pu construire sur un autre plan.

*
* *

S'il était besoin d'une justification pour revenir encore sur un sujet aussi vital, elle serait dans le fait que l'idée de cette entente paraît avoir trouvé plus de faveur à l'étranger, et s'approcher peut-être de la réalisation.

En Angleterre, M. Welby a publié dans le *Mind* un curieux article sous ce titre : *Sense, Meaning and Interpretation* [1], dans lequel il montre d'abord que les termes du langage philosophique sont employés dans les acceptions les plus diverses, et même que l'on n'est pas d'accord pour savoir ce que sont au juste l'*acception*, le *sens*, la *signification*, la *valeur* d'un mot. Il y aurait lieu de former de toutes ces choses une science qu'on pourrait appeler « Sensifique » et pour laquelle l'Angleterre serait un pays très favorable, en raison de la précision et de la clarté que les étrangers eux-mêmes reconnaissent à sa langue. Mais, comme l'auteur est d'esprit large et pratique, il a fait suivre cet appel d'une offre de 50 livres sterling à tous les philosophes, nationaux ou étrangers, pour prix du meilleur mémoire sur ce sujet : « Causes de l'obscurité et de la confusion présentes dans la terminologie psychologique et philosophique ; direction à suivre pour en trouver le remède pratique ». Les mémoires peuvent être écrits en anglais, en français ou en allemand ; ils seront jugés par un jury international. Ils devront traiter surtout du classement des significations, et donner une méthode pour l'examen des acceptions et variations. La réception des manuscrits devait prendre fin au 1er janvier dernier ; les résultats ne sont pas encore connus.

D'autre part, M. Rudolf Eucken [2], professeur à l'Université d'Iéna, et auteur d'une histoire sommaire de la terminologie philosophique, a publié dans le *Monist* un article sur un sujet analogue, où ses connaissances spéciales prêtent aux vues que nous présentons ici l'appui d'une curieuse et solide érudition. Quiconque, dit-il en substance, a le désir de voir l'unité s'établir dans le monde intellectuel, saluera joyeusement tout effort pour combler les crevasses qui divisent l'opinion, et pour rendre plus facile aux hommes la tâche de se comprendre mutuellement. Ne fût-ce que pour cette raison, le langage particulier de la philosophie mérite beaucoup plus de considération qu'on ne lui en accorde d'ordinaire. De temps immémorial, on reproche aux philosophes de ne pas s'entendre ; on peut ajouter que l'obscurité et l'ambiguïté des termes ont complètement séparé la philosophie de la vie réelle. Le premier devoir des philosophes est donc aujourd'hui de reviser et de fixer leur vocabulaire. Les « scho-

1. *Mind*, nouvelle série, t. V, 1896, p. 24-37 et 186-202.

2. Prof. R. Eucken, *Philosophical terminology* : expository and appellatory, *Monist.*, July. 1896, t. VI, p. 497. — Cf. du même auteur : Parteien und Parteinamen in der Philosophie, *Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie.*

lars », malheureusement, ont montré jusqu'ici peu de goût pour ce genre de besogne plus profitable que brillant. « Un terme technique, un simple mot, un signe, pris en soi, ne semble en effet qu'un objet de peu d'importance et, par conséquent, court grand risque d'être méprisé. Mais rien n'est insignifiant en science, et les profondes connexions du présent sujet avec des problèmes de large intérêt et avec le grand mouvement intellectuel contemporain s'imposent si fortement que la fécondité de cette étude ne peut être un instant mise en doute. »

La philosophie, en effet, est remplie de termes équivoques, au grand profit des orateurs. M. Eucken en signale quelques-uns : *Métaphysique* peut signifier l'étude des premiers principes, au sens purement positiviste ou spencérien, mais désigne aussi bien la science de l'être en soi, opposé au phénomène; d'où résulte une défaveur qui rejaillit sur la philosophie générale, dans les cas même où elle est le plus légitime, et qui la fait mépriser des savants au lieu qu'ils s'en instruisent. *Rationaliste*, d'abord employé dans les controverses religieuses anglaises du XVIIe siècle, désigne aujourd'hui — le plus souvent — un de ceux qui croient à l'innéité des principes logiques. *Monisme*, inventé par Christian Wolff, a passé de là à l'école de Hégel, puis, sous l'influence de l'évolutionisme, a fait la fortune qu'on lui voit aujourd'hui. Que signifie-t-il vraiment? Pour son inventeur, il désignait toute vue du monde qui admettait soit l'esprit pur, soit la pure nature comme substratum dernier des choses. Dans l'hégélianisme, il a pris un sens surtout logique : il y désigne cette vue du monde qui concilie les antithèses dans une synthèse supérieure. M. Hœckel en fait le synonyme de mécanisme matérialiste. M. Carus, directeur de la revue même où parut l'article de M. Eucken, lui donne un sens plus libéral et n'en fait que l'affirmation de l'unité dans la vérité[1]. — *Idée* est une source inépuisable d'équivoques. « Non seulement ce terme a des significations extrêmes et bien marquées dans la pensée ontologique et esthétique de Platon, les spéculations religieuses de Philon et de Plotin, la psychologie de Descartes et de Locke, la critique de Kant; mais il n'y a presque pas de penseur indépendant qui n'ait exprimé

1. Et dans sa revue même, le *Monist*, quelle divergence encore entre M. Eucken pour qui le « vrai monisme », comme il sent le besoin de le dire, est avant tout l'accord progressif des intelligences; — et M. Hutchinson, par exemple, qui intitule un article : « La sainteté de l'instinct »!

son individualité dans les nuances délicates qu'il donne à l'usage de ce mot. » A ces exemples, il en faudrait ajouter une série qui pourrait être longue, car il n'est presque pas un terme philosophique auquel l'individualité des penseurs, comme le remarque avec pénétration M. Eucken, n'ait donné cette souplesse élastique qui permet de combiner et de construire à l'infini des dissertations nouvelles. *Évolution* veut dire à la fois, et suivant les cas : développement pur et simple; développement dirigé en un sens; progrès; mouvement tournant de politique; passage de l'homogène à l'hétérogène; centralisation organique; et bien d'autres choses encore. Je lisais il y a peu de temps un ouvrage d'un auteur demi-philosophe, demi-littérateur qui en faisait une sorte de puissance occulte, « nécessité haute, disait-il, qui a pour nous de la tendresse et du mépris ». *Intégration* n'est pas moins équivoque. *Individualisme* désigne des systèmes de politique et de morale qui vont sur certains points jusqu'à la contradiction. En psychologie, ni *Sensibilité*, ni *Activité*, ni *Inconscience* ne s'entendent d'une façon fixe et universelle. *Sensation* est employé dans des acceptions tout à fait inconciliables, et d'autant plus dangereuses qu'elles se fondent l'une dans l'autre par degrés. Si le *libre-arbitre* a été défini avec précision par M. Renouvier, cette définition est sans cesse remise en question; et quant à *Liberté*, c'est un pavillon à couvrir toute espèce de marchandises. Il faut s'arrêter, non faute d'exemples, mais parce que la matière est infinie. Il n'y a peut-être pas un terme qui ne change de sens, pas une division du travail philosophique qu'on ne trouve bouleversée d'un auteur à l'autre, même en s'en tenant aux hommes dont on ne peut nier ni la compétence ni l'autorité.

Les divisions philosophiques ne sont pas en effet moins flottantes que la terminologie proprement dite. La tripartition antique, encore approuvée par Kant : physique, logique, éthique, est aujourd'hui complètement faussée par le progrès des sciences de la nature. Le vieux cadre éclectique : psychologie, logique, morale et théodicée (remplacée depuis par la métaphysique), après avoir fourni pendant un demi-siècle « une tente sur la route », comme dit Bacon, est en train de passer au musée des antiquités philosophiques avec l'arbre de Descartes et le *Tableau raisonné* des Encyclopédistes. Le développement des connaissances, se faisant au hasard, s'accumule sur certains points et rompt la symétrie. Où nous adresser? Refaire individuellement une classification nouvelle n'est pas difficile; mais c'est

chose plus intéressante que profitable; car la plus grande utilité d'une telle œuvre étant d'organiser le travail des différents spécialistes, elle exige une sorte de consécration officielle par l'autorité d'un maître ou le concours d'une association constituée : société savante, académie, université, congrès. Je ne sache pas que l'École normale ni la Sorbonne se soient occupées de remplacer l'ancien édifice. Quant aux classifications déjà faites, il ne semble pas qu'on puisse se mettre d'accord sur leurs bases. Le grand tableau d'Ampère, symétrique, artificiellement constitué par la répétition et la sous-multiplication des quatre points de vue autoptique, cryptoristique, troponomique, cryptologique, aboutissant à 16 sciences morales de second ordre et 64 de troisième ordre, est une machine bien lourde et bien peu adaptée aux œuvres et aux recherches actuellement existantes. Il en est de même de celui d'Auguste Comte, malgré des vues profondes et sans doute destinées à s'imposer un jour; mais l'importance donnée à la phrénologie, le tableau fondamental des « dix-huit fonctions intérieures du cerveau », et surtout l'ordre préconçu qui fond les sciences morales et les sciences physiques en une seule série linéaire l'empêcheront toujours d'être adopté par l'universalité, voire même par la généralité des philosophes. La classification de M. Herbert Spencer, d'ailleurs très superficielle, n'a été qu'un moyen de polémique contre Comte et son école. Dans les œuvres de M. Wundt, et notamment dans la préface de son *Éthique*, on trouve un principe excellent, qui pourrait aisément servir de terrain d'entente et d'organisation : la division des sciences morales en sciences *explicatives* et *normatives*; mais encore faudrait-il que des conclusions fermes en fussent tirées, et surtout qu'elles fussent ratifiées par quelque convention : sans quoi, malgré toute leur importance ou leur commodité, il ne manquera pas d'écrivains et de professeurs pour se laisser entraîner par le terrible amour de la « pensée personnelle » et pour employer en conséquence tout leur talent à montrer que ce qui est communément jugé différent doit être — d'un point de vue plus profond — considéré comme identique, et ce qui est identique, comme différent. Il n'y a donc rien de fait tant que la philosophie n'aura pas ici son ordre social comme celui qu'ont toutes les autres fonctions de l'esprit, garanti par des sanctions morales aussi légères qu'on le voudra, mais du moins qui ne permettent pas de tenir pour un titre d'honneur le mépris de la solidarité intellectuelle.

*
* *

Avant de songer à l'examen des moyens pratiques qui peuvent amener dans nos études le règne de l'ordre, il n'est pas inutile de répondre aux objections contre cet ordre même, dont la recherche paraît à beaucoup de philosophes — surtout, il est vrai, parmi les professionnels — une sorte de vandalisme scientifique. La philosophie consistant avant tout à se faire des choses une certaine vue personnelle et systématique, d'accord avec la nature propre de chaque esprit, l'absence de tout cadre rigide, de toute formule acquise et inviolable, enfin l'élasticité du vocabulaire et jusqu'à ses contradictions, tout cela doit être considéré comme une heureuse nécessité pour elle et la condition même de son existence. Elle est avant tout le libre examen, le développement toujours en acte d'une pensée qui poursuit par le seul effort de la conscience la synthèse des données particulières et précises renouvelées à chaque moment par les sciences spéciales. Dès lors, elle ne peut avoir rien de fixe, car la fixité, c'est la mort; chacun doit recommencer *ab ovo* le travail intégral, qui n'a de valeur et de fécondité qu'à ce prix. La philosophie est comme une course de montagne, dont le but est peu de chose, mais qui met en jeu toute la vigueur du muscle, la capacité du poumon, la justesse et la portée du coup d'œil, le sang-froid, la décision; chemin faisant, elle enthousiasme le marcheur par la beauté de spectacles rares et jamais les mêmes, par la profondeur et l'imprévu des échappées lointaines sur les vallées inférieures; elle le tient en haleine par la variété des passages, où tantôt il marche fermement en pleine lumière, sur le sentier solide taillé dans la roche, tantôt il pénètre au milieu du nuage qui se résout autour de lui en brouillard, enveloppant son horizon de formes imprécises, merveilleuses, et fuyantes, où l'imagination se joue à l'infini dans la plénitude de sa liberté. Quel alpiniste voudrait acheter au prix d'un voyage en ascenseur la commodité d'arriver au Mont-Blanc à l'heure qu'il lui plairait et sans courir aucun des dangers de la route?

Mais cette conception est équivoque. Elle concilie trop aisément avec les joies respectables de la puissance humaine, admirable sans doute à voir dans l'effort de sa pensée au contact des choses, les intérêts beaucoup moins légitimes du dilettantisme et du savoir-faire intellectuel. Avec ce système, on fait tour à tour du philosophe un prêtre, ce qui est beaucoup exiger, ou un acteur, ce qui est un peu

trop permettre. — Acceptons d'abord provisoirement que dans les études communément appelées *philosophiques* (car ce mot lui-même est déjà ambigu), il y ait quelque chose de tel que cette reconstruction intégrale du monde, faite par chacun à son point de vue. Est-ce là tout? N'est-il pas nécessaire d'admettre en ce cas, à côté de cette philosophie artistique et personnelle, certaines *sciences philosophiques*, comme la psychologie expérimentale, la logique, la science sociale, la méthodologie générale, la théorie de la matière, du mouvement, de la vie, une partie notable de l'esthétique et de la morale, qui sont, tout comme la physique ou la biologie, des systèmes de connaissances positives, susceptibles de s'accroître par la collaboration des hommes et par l'accumulation de leurs efforts? Cela est indéniable. Si petite que l'on fasse cette partie scientifique, elle existe. Allons plus loin : en nous plaçant au point de vue même des adversaires de la précision, il est bon qu'on y effectue le travail d'ordre dont nous parlons. Cela allégera d'autant la métaphysique, en la séparant clairement de ce qui n'est pas, à leur sens, la vraie philosophie. C'est ce qu'ils font pratiquement, non sans dommage pour ce déchet, et peut-être aussi pour ce qu'ils conservent, quand ils négligent systématiquement tout ce qui ressemble, dans les questions philosophiques, à de la science faite, tout ce qui n'est pas l'exercice actuel de la réflexion créatrice. Et par conséquent, même dans cette hypothèse extrême, les sciences philosophiques réclament l'éclaircissement et la fixation de leur terminologie, de leurs divisions et de leurs formules. « Si une bonne méthode n'est pas capable de mettre la paix complète en philosophie, elle est à coup sûr une puissante ennemie de toute controverse inutile. Plus l'épuration des expressions amoindrira le nombre des discussions purement verbales, plus il y aura de temps et de forces disponibles pour les réels problèmes et les vraies antinomies : c'est déjà beaucoup. Kuno Fischer disait joliment qu'un problème bien posé était une vérité acquise. Quand ses énergies seront appliquées à de vrais problèmes, la philosophie portera plus de fruits et nous pourrons caresser l'espérance de son progrès par les combats mêmes et les conflits qu'elle enveloppe [1]. »

Mais c'est là raisonner *a minima*. Il est en effet difficile d'admettre que la philosophie, dans ce qu'elle a de plus essentiel, soit une synthèse individuelle perpétuellement à recommencer sur de nou-

1. R. Eucken, Philosophical terminology, *Monist*, VI, p. 513.

velles bases. L'effort peut être sans cesse renouvelé, et l'esprit rester en activité, comme il convient à sa nature, sans que la matière à laquelle il s'applique soit elle-même nouvelle ; il ne faut pas moins de vigueur et d'application pour repenser à fond et faire vraiment sienne la plus solide des vérités et la plus vieille des formules, qu'il n'en faut pour y découvrir des faiblesses et pour rebâtir à côté. C'est vraiment aussi un beau spectacle que celui d'un homme ignorant des mathématiques, mais capable de les comprendre, qui aborde les principes de l'algèbre ou du calcul des fonctions, suit d'abord péniblement et pas à pas la route jalonnée par les algorithmes immobiles de ses prédécesseurs ; puis qui, par degrés, rejoint l'un à l'autre ces éléments épars, découvre leurs tenants et leurs aboutissants, leurs relations nécessaires, leur puissance d'application dans l'ordre de la nature extérieure ; qui arrive enfin à les posséder dans une vue intuitive et complète, et par faire ainsi revivre en lui la série d'idées vraies pensée d'abord par Descartes ou Lagrange et dans laquelle viennent indéfiniment s'identifier tous les esprits qu'une vigueur suffisante rend capables de s'élever jusqu'à elle. Et que sera-ce, s'il pousse lui-même l'ouvrage au delà, et s'il élargit pour ceux qui le suivront ce terrain d'entente bien assurée?

La défiance même que manifeste une certaine classe d'esprits à l'égard d'une organisation ferme et systématique des « sciences philosophiques » témoigne assez qu'ils ne sentiraient pas leur « philosophie » en sûreté le jour où ce travail serait en bonne voie d'exécution. Dans tous les autres cas où nous atteignons la vérité, elle se fait par l'élimination graduelle des points de vue individuels entachés d'exclusivisme ou de prévention, engendrés par une hérédité, un tempérament, des circonstances spéciales. A coup sûr, il semble fort artistique d'entrer tour à tour dans une conception grecque et dans une conception chrétienne du monde, chacune cohérente dans toutes ses parties, animée d'un principe de vie intérieur, semblable à un bel animal, différent du voisin, mais non moins parfait dans le type de son espèce. On concevrait fort bien qu'on se fît en cet ordre d'idées quatre grands systèmes de philosopher, d'une semblable élégance et d'une égale puissance synthétique, pour le nerveux, le flegmatique, le bilieux et le sanguin. Mais alors il n'y a plus de vérité, et par conséquent la recherche même en devient absurde : la pensée est coupée dans sa racine. Poussez ce système à la limite, il n'y aurait même plus de beauté. Sans doute, c'est par la force de son

génie individuel que le peintre ou le poète fait une œuvre qui compte, mais seulement en tant que cette individualité porte au maximum le caractère commun de tout un peuple d'esprits qui se retrouve dans l'œuvre produite, et peut y communier en sympathisant avec elle. L'artiste ne dit pas seulement à la nature : voilà ce que tu voulais exprimer. Il dit encore aux autres hommes : voilà ce que vous cherchiez tous, ce que vous sentiez confusément, et ce que vous ne pouviez vous formuler. Tant qu'il emploie des signes que lui seul peut comprendre, ou qu'il rend des sensations que seul il pouvait éprouver, des idées que lui seul pouvait concevoir, il n'existe pas. Mais trouve-t-il des mots qui puissent avoir un écho dans d'autres âmes, il devient créateur; et la force de son œuvre est proportionnelle à la communauté et à la généralité des états de conscience sur lesquels il s'appuie. Dans l'art comme dans la science, il n'y a pas de vraie supériorité sans le rapprochement, l'accord et la convergence des esprits. Chaque fois donc qu'une nouvelle philosophie de quelque valeur sera construite, on peut assurer qu'elle aura pour le moins éclairci quelque confusion antérieure, ouvert un aperçu qui n'avait pas encore été considéré, déterminé un rapport défini entre des notions tenues jusque-là pour indifférentes l'une à l'autre; et tous ces résultats seront acquis et communicables, ou bien ils n'existeront pas. Ils appellent donc des mots pour les traduire, des formules pour les exprimer, une dialectique de concepts pour y faire parvenir ceux qui en sont encore éloignés. Quand même la psychologie aboutirait, ce qui n'est guère vraisemblable, à poser qu'il y a dans les êtres pensants plusieurs sortes d'esprits, auxquelles conviennent des philosophies différentes, il n'en resterait pas moins vrai que d'abord ceci même serait établi comme une vérité, et de plus que, dans chacune de ces classes, l'unité intellectuelle serait réalisée, ou devrait y tendre. Hors de cela, il n'y a pas même d'art, sinon dans le sens où il se réduit à la virtuosité. Ainsi, lors même que la philosophie, dans sa fleur la plus haute, ne serait qu'un certain état d'esprit et une certaine manière de poser sa pensée en face des choses et de soi-même, il resterait encore vrai qu'à cette élévation, elle devrait être commune à ceux qui réfléchissent, et que loin d'être le triomphe de l'individualisme, elle serait au contraire son effacement.

Se réduira-t-on à soutenir qu'il serait mauvais, dans l'enseignement, de fixer le langage de la philosophie et d'en arrêter les vérités les

plus générales dans un formulaire, parce qu'on ruinerait ainsi la grande utilité qu'elle présente à titre de libre effort personnel, et d'entraînement intellectuel pour les jeunes gens? L'argument n'est pas sans valeur; car il est certain que c'est au point de vue de la transmission de la science et par conséquent de la pédagogie qu'un pareil travail a surtout sa raison d'être.

Mais cela peut s'entendre de deux façons. S'agit-il purement et simplement de gymnastique quelconque, sans arrière-pensée? Les problèmes des sciences et les questions controversées qui se trouvent à la limite de chacune d'elles, sont parfaitement propres à former la réflexion et le jugement des élèves, s'ils leur sont convenablement présentés; et ceci serait encore plus évident si la psychologie et les sciences morales étaient elles-mêmes au nombre de ces disciplines bien organisées. De plus, de tels problèmes ont un avantage inestimable; c'est que, n'étant pas séparés des questions résolues et des questions solubles de même espèce, ils ne risquent pas d'ébranler chez ceux qui les pratiquent la conscience logique, de développer en eux le goût meurtrier de l'argumentation pour elle-même, de la discussion constituée officiellement en une spécialité distincte, représentée par une corporation respectable dont le propre est de marcher toujours sans avancer jamais. Stendhal raconte qu'étant enfant, toute sa famille était tyrannisée par une tante malfaisante et douce, d'une subtilité logique désespérante et merveilleusement féminine, qui trouvait toujours d'irréfutables arguments en faveur de ses préjugés les plus vexatoires et de ses idées les plus absurdes. Rien n'engendre le mépris de la vérité comme la découverte du pouvoir dialectique des mots. — Plus tard encore, il y songeait avec inquiétude. Quand il obtint d'être envoyé au collège par ses parents, qui n'y tenaient guère, mais qui lui cédaient faute d'une raison sérieuse à lui opposer : « Si ma tante Séraphie eût encore vécu, écrit-il dans son journal, *elle aurait trouvé une raison.* » Surtout dans un état social où l'ordre public, domestique ou civil repose tout entier sur le principe du raisonnement, il n'est pas à propos d'enseigner aux jeunes gens les raisons de Séraphie.

Mais on peut entendre autrement ce rôle de la discussion. Il servirait à prévenir les esprits contre l'acceptation moutonnière de la parole du maître et le respect de l'autorité non contrôlée par la raison; peut-être même, pour quelques-uns, à affranchir la pensée, au moment de sa formation, des dernières influences théologiques. Que

cette élimination totale de l'autorité et de la tradition soit chose bonne ou mauvaise, il n'est pas nécessaire de le discuter pour le moment. Mais en accordant sans réserves qu'il y a un réel inconvénient à ce que les élèves jurent sur parole, je crois que ce sont encore ici les sciences proprement dites qui sont les plus propres à les garantir de cette faiblesse par leur méthode rigoureuse ; au contraire, la philosophie discutante et artistique, remettant sans cesse toutes choses en question, risque fort de les jeter par le dégoût de l'attente et les besoins de la vie active dans quelque *credo* d'occasion qu'ils adopteront par imitation, par lassitude, par un coup de passion ou de volonté. *A priori*, rien ne saurait être plus propre à développer l'esprit de libre recherche, de critique et de jugement que l'ordre scientifique, où rien ne se prouve qu'en faisant appel au fait observable et aux principes communs de la raison humaine ; *a posteriori*, l'histoire témoigne irréfutablement que l'affranchissement de la pensée à l'égard du *magister dixit* a été effectué par son contact avec les choses et par les découvertes de la science positive. Cette conception de la philosophie comme une gymnastique et un entraînement propre à aiguiser l'esprit a été régnante pendant tout le moyen âge ; elle a fait éclore des chefs-d'œuvre de subtilité et de profondeur sans acquérir pour l'homme la moindre liberté intellectuelle : celle-ci est née le jour où la pensée, rejetant cette tradition, faisant des mathématiques son modèle et du laboratoire son quartier général, a montré ce qu'elle pouvait *produire*, c'est-à-dire démontrer par un argument solide, formulable, transmissible, propre à convaincre sans art n'importe quel esprit de bonne foi. Chercher, mais chercher avant tout pour trouver, et par conséquent s'efforcer, suivant l'excellente règle de Descartes, de chercher seulement ce qui peut être trouvé ; aboutir, et montrer que les hommes ont abouti, ne fût-ce que sur quelques points, à l'acquisition de cette vérité universelle et perpétuelle qui n'est pas pour l'esprit une jouissance aiguë et momentanée, mais une satisfaction et un bien-être, voilà ce qui peut donner réellement aux gens le respect de leur pensée, et à leur raison une ferme indépendance.

Quant à ceux qui professeraient l'amour de l'art pour l'art dans la discussion philosophique, — sans but, — le respect de l'esthétique individuelle propre à chaque esprit, et finalement le vif désir de ne pas abîmer leur originalité dans le grossier et banal accord qui règne entre les hommes de science (et j'en pourrais nommer à qui cette

crainte et ce dédain de la vérité faite paraissent le dernier mot de l'intelligence humaine), j'avoue qu'il n'y a rien à leur répondre, — sinon peut-être qu'ils se mettent en contradiction avec tous les maîtres de la pensée moderne : « Dans mon œuvre, dit Bacon à la fin du *De dignitate*, je ne me suis jamais éloigné de l'opinion des anciens pour le plaisir de changer, mais seulement pour mieux faire ; et je ne souhaite qu'une chose, c'est qu'à leur tour, ceux qui me suivront fassent mieux que moi. Combien j'ai été exact en cette matière, on le verra par le fait que j'ai toujours proposé mes opinions toutes nues et sans armes ; j'ai craint de porter atteinte à la liberté d'autrui par des arguments polémiques. Sur les points où j'ai raison, j'espère que si une première lecture soulève une difficulté ou une objection, une seconde lecture suggérera d'elle-même la réponse. Sur les points où j'ai pu me tromper, je suis sûr, du moins, de n'avoir fait aucune violence à la vérité par ces arguments spécieux qui soutiennent, pour ainsi dire, naturellement l'autorité du faux et nuisent aux découvertes réelles ; car les incertitudes sont la gloire de l'erreur et la perte de la vérité. »

Descartes ne parle pas autrement dans la préface des *Principes de la philosophie*. Il y répète même, presque dans les termes, ce que dit son devancier des objections qui se dissipent d'elles-mêmes. Il recommande qu'on n'applique jamais la discussion à des questions insolubles, ou même trop difficiles, mais au contraire qu'on s'habitue à *réussir*, en s'exerçant longtemps « à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques ». C'est seulement lorsqu'on « s'est acquis quelque habitude à trouver la vérité en ces questions » qu'on a le droit de « commencer tout de bon à s'appliquer à la vraie philosophie ». Les *Regulæ ad directionem ingenii* roulent en grande partie sur le même précepte : « Il faut nous occuper seulement des objets dont notre esprit paraît capable d'acquérir une connaissance certaine et indubitable [1] ». Il espère enfin que les vérités par lui découvertes « étant très claires et certaines, ôteront tous sujets de disputes, et ainsi disposeront les esprits à la douceur et à la concorde » ; enfin, que l'œuvre des uns

1. *Regulæ*, II. — Cf. *Ibid.*, IX : « Si nous voulons sérieusement nous proposer des règles avec le secours desquelles nous nous élevions au faite des connaissances humaines, nous devons mettre au premier rang celle qui nous défend *d'abuser de notre loisir*, comme font beaucoup de gens qui négligent toutes les études aisées et ne s'occupent que de choses difficiles. »

s'ajoutant à l'œuvre des autres au lieu de la détruire, les hommes pourront « acquérir avec le temps une parfaite connaissance de la philosophie et monter au plus haut degré de la sagesse[1]. »

J'ai déjà rappelé la puissante doctrine de Spinoza sur l'idée vraie et connue pour telle, qui est le principe de la connaissance parfaite[2], et le moyen de réaliser cet amour intellectuel de Dieu qui unit tous les hommes dans la possession d'une pensée certaine, acquise, démontrée, communicable, inaliénable qui ne fait pour ainsi dire d'eux tous qu'un seul esprit, à mesure qu'ils abandonnent le point de vue individuel pour celui de l'universalité[3]. — Cette vue philosophique est encore celle de Leibniz, non seulement désireux d'atteindre une vérité formulable et éternelle, *perennem philosophiam*, identique, au fond, chez tous ceux qui ont bien pensé, mais encore préoccupé de découvrir une algèbre universelle de la qualité, qui permette de réduire toute la philosophie en algorithmes aussi précis et aussi parfaitement arrêtés que ceux des mathématiques. Mais c'est surtout dans la *Critique de la Raison pure* qu'est vigoureusement exprimée cette loi de la vraie philosophie. Kant y a pris pour épigraphe ces mots de Bacon : « *De re quæ agitur petimus ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent, ac pro certo habeant non sectæ nos alicujus, sed utilitatis et amplitudinis humanæ fundamenta moliri; deinde ut suis commodis æqui in commune consulant, et ipsi in partem veniant; præterea, ut bene sperent, neque instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus* ». Il y rend hommage à « l'illustre Wolff, qui a montré le premier comment, en établissant régulièrement les principes, en déterminant clairement les concepts, en n'admettant que des démonstrations rigoureuses, en évitant les sauts téméraires dans les conséquences, on entre dans les voies sûres de la science, et qui, par cet exemple, a créé en Allemagne cet esprit de profondeur, *dieses Geist der Gründlichkeit*, qui n'est pas encore éteint ». Ceux qui rejettent cette méthode, dit-il, « ne peuvent avoir d'autre but que de se débarrasser des liens de la *science* et de convertir le travail en jeu, la certitude en opinion, la philosophie en philodoxie[4] ». C'est pourquoi il se flatte d'acquérir pour les vérités

1. Lettre pour servir de préface aux *Principes* de la philosophie, *ad finem*.
2. *De intellectus emendatione*, VI, § 30.
3. *Éthique*, V, 20, 30, 33.
4. *Critique de la Raison pure*, préface de la 2e édition, § 16. — Voir également toute la méthodologie de la raison pure, et la dernière page en particulier.

essentielles une « *invariable fixité* » et de faire de toute la philosophie ce qu'est la physique, « une œuvre qui peut courir le danger de n'être pas comprise, mais jamais d'être réfutée. »

Il faut ajouter à tous ces exemples celui d'Auguste Comte, qui a poussé jusqu'au fanatisme, à la fin de sa vie, l'amour du conformisme philosophique et de la vérité acquise à titre perpétuel par l'humanité. La question se pose donc seulement de savoir si nous voulons les suivre, ou si nous refusons. Comme toutes celles qui concernent une décision primordiale de la volonté, elle ne comporte pas de démonstration logique. Il me semble toutefois que les plus épris d'esthétisme individuel auront quelque scrupule à tenir Bacon, Descartes, Spinoza et Kant pour des béotiens.

*
* *

Ces principes posés, et notre décision prise de faire cause commune avec les amateurs de vérité, nous ne pouvons échapper, si nous sommes sincères, à l'obligation de passer à l'acte, et d'examiner quelles voies sont les plus propres à réaliser l'accord intellectuel. Ici encore, la méthode la plus sûre paraît bien être de recourir *ad datæ veræ ideæ normam*, c'est-à-dire d'examiner comment ont fait ceux qui ont acquis déjà quelque savoir solide.

Or, j'aperçois chez eux — outre les Revues spéciales que nous possédons également, et qui sont naturellement notre premier point d'appui — quatre grands moyens d'arriver au but : premièrement, la recherche individuelle, en tant qu'elle est animée de cet esprit qui la fait tendre vers des résultats, et rend ces résultats totalisables; secondement, la collaboration permanente, comme celle des académies, des sociétés de physique ou de biologie; troisièmement, la collaboration temporaire pour le règlement par congrès aussi larges que possible, internationaux s'il se peut, des conventions tout arbitraires dont aucune pensée systématique ne peut se passer, et que le langage courant, ou une tradition scolaire assez vague, ont seuls fournies jusqu'ici à la philosophie; enfin, pour assurer et pour répandre les résultats obtenus, dont la puissance est proportionnelle à la généralité, l'organisation conforme de l'enseignement et des examens. Je ne mets pas à part l'unification de la terminologie, des divisions et des méthodes, attendu qu'elle est le but même commun à toutes ces institutions, et l'objet essentiel de leur travail.

Mais par où commencer?

La philosophie n'a jamais été dépourvue de travail personnel; bien au contraire. Mais l'important est que ce travail soit gouverné par l'idée directrice d'une communauté rationnelle entre les hommes, et de la transmission possible, sans contestation, par des preuves universellement convaincantes et par des formules précises, de la vérité qu'ils peuvent atteindre. Réduit aux raisonnements « que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables », — ce travail décourage les esprits producteurs et déconsidère au dehors la philosophie ; il fait dire aujourd'hui, comme au temps de Descartes, qu'elle n'est guère utile dans la pratique ni satisfaisante dans la théorie « puisqu'elle a été cultivée par les plus excellents esprits qui aient vécu depuis plusieurs siècles et que, néanmoins, il ne s'y trouve encore aucune chose dont on ne discute et qui par conséquent ne soit douteuse. »

Il est donc nécessaire de créer un intérêt pour ce genre de philosophie parmi les hommes capables de la faire réussir par leur talent; et pour cela de leur montrer d'une part la direction dans laquelle il y a quelque chose à faire; de l'autre, de les assurer qu'ils n'y seront pas isolés et que leur pensée y trouvera de l'écho dès qu'elle sera consciencieusement formulée. Il me semble que le moyen le plus efficace de stimuler cette initiative individuelle serait, pour ces deux raisons, d'établir d'abord une association entre ceux qui pensent ainsi, et qu'une société de philosophie joindrait, par conséquent, de ce chef, une grande utilité à celle qu'elle présente déjà intrinsèquement.

Mais, de plus, elle seule peut préparer convenablement un congrès. Matériellement : attendu que le temps, les relations, l'influence d'un seul homme viendraient difficilement à bout d'une pareille tâche; et quoique, dans les sociétés, il y ait en général un très petit nombre de membres particulièrement actifs, qui mettent en branle tout le reste, leur initiative serait tout à fait restreinte dans ses effets sans la collectivité sur laquelle ils s'appuient. Moralement aussi : car il faut avoir défini d'avance les points précis que l'on doit soumettre à l'approbation ou sur lesquels il est possible de provoquer une discussion

générale ; sans cela rien n'aboutit. Il est nécessaire d'y arriver avec des rapports précis, des projets de résolution tout rédigés, entre lesquels il n'y ait qu'à choisir, de telle sorte qu'on évite le temps gaspillé en malentendus et en tâtonnements, et qu'on maintienne dans un cadre précis le travail d'une assemblée générale, naturellement portée à la digression et au désordre.

Enfin il faut que, ces décisions prises, elles aient force de loi, autant que faire se peut dans une matière qui ne comporte pas de pénalités. Pour cela, il faut que les définitions de mots adoptées, les classifications, les éléments mêmes sur lesquels les hommes compétents se jugeront suffisamment d'accord, tout cela ne reste pas à l'état d'idéal platonique, mais passe dans l'usage. La porte en est dans les lycées. Ici encore une société est nécessaire : elle seule peut avoir l'autorité suffisante, en l'absence d'un ministre philosophe et chef d'école comme on en vit jadis, pour mettre de l'ordre dans ce qui est actuellement un chaos. Que cette société produise quelque chose, qu'elle se montre capable d'atteindre un résultat, même minime, et beaucoup de professeurs se feront un honneur d'enseigner suivant ses principes. Les élèves, pour qui l'incohérence et le manque d'accord en philosophie sont aujourd'hui la pierre de scandale et d'achoppement dans leurs études, se jetteront tous avec avidité sur n'importe quelle publication qui leur exposera d'une façon claire et solide un plan d'études objectif, commun à un grand nombre d'établissements, précisant le programme des examens et lui donnant une base matérielle où leur travail puisse s'appuyer : j'en ai pour garant le succès des manuels, estimés surtout en raison de la généralité qu'on attribue à leur doctrine, — et l'expérience directe de dix ans d'enseignement secondaire, dans des établissements très différents, avec des *vétérans* et des *nouveaux*, des élèves de première-lettres et de mathématiques élémentaires. — J'ajouterai que les plus satisfaits seraient les examinateurs eux-mêmes : je leur ai souvent entendu dire que la philosophie, telle qu'elle existe aujourd'hui dans les classes, est une matière bien délicate et bien fuyante pour l'opération sommaire qui consiste à juger un élève sur quatre pages d'écriture et sur vingt minutes d'interrogation ; et cela est si vrai que le rétablissement de la composition de sciences au baccalauréat a été réclamée par les philosophes eux-mêmes qui avaient de grands scrupules à ne décider du sort d'un élève que sur sa dissertation. Ils ajoutaient que l'enseignement secondaire de la

philosophie se perdait un peu dans les nuages, par l'habitude trop répandue de « déblayer » les questions sur lesquelles tout le monde s'entend, parmi les philosophes de profession, mais que des jeunes gens élevés dans une famille peu lettrée ignorent pourtant, et auraient grand besoin d'apprendre pour devenir justement des hommes comme tout le monde, au courant des pensées qui forment le fonds commun et le point de départ des réflexions supérieures. Tout au contraire, ils arrivent à la Sorbonne, s'ils sont intelligents, habiles seulement à argumenter et à construire; s'ils ne le sont pas, ânonnant de grands mots qu'ils ont compris de travers; dans un cas comme dans l'autre, dénués des éléments modestes et généralement admis des sciences morales. On connaît les histoires récentes publiées par le *Temps*, notamment celle d'une série de candidats bacheliers totalement incapables d'expliquer ce qu'était la *tolérance*. Ils n'auraient pas été moins à court si on leur eût posé quelque question bien élémentaire sur la classification des états de conscience, sur la sensation, le jugement ou le raisonnement; si ce n'est que les habiles s'en seraient plus facilement tirés en parlant de Castor et de Pollux, de la métaphysique et de la critique, de l'unité profonde de l'esprit et de la solidarité vivante des manifestations de la pensée, toutes choses que l'on possède difficilement bien à dix-sept ans, et dont il vaudrait mieux ne pas faire des couleurs de rhétorique.

A tous ces points de vue, c'est donc la constitution d'une « société de philosophie » qui est d'abord nécessaire. Cette société est d'ailleurs en voie de formation. Je ne veux donc pas anticiper sur ce qu'elle pourra produire. Je me bornerai à indiquer ici en terminant les deux ouvrages principaux qu'elle doit se proposer tout d'abord, et qui tireraient leur valeur de cette origine collective.

En premier lieu, reviser le vocabulaire philosophique en en définissant les termes essentiels par une double méthode : l'une historique, ayant pour objet de faire connaître leurs acceptions diverses chez les auteurs qui les ont employés, leurs équivalences entre les grandes langues classiques modernes; ce travail pouvant être étendu plus tard aux idiomes de moindre importance scientifique, et devant nécessairement, en tout état de cause, faire une place aux langues anciennes où les termes actuels puisent leur origine; — l'autre, dogmatique, et par conséquent conventionnelle, à faire ratifier ou modifier ultérieurement par un congrès, et fixant de cette manière l'usage qui doit être fait de ces mots dans l'enseignement, dans la

rédaction des ouvrages classiques, et par degrés, s'il se peut, dans toutes les publications philosophiques[1].

En second lieu, et parallèlement, car la première œuvre elle-même suppose celle-ci, publier un cours élémentaire de philosophie sur un plan nouveau, caractérisé d'abord par un soin particulier donné à la classification des parties et des subdivisions des sciences philosophiques, suivant la méthode de Wundt que nous avons déjà indiquée; — ensuite, par une division bien tranchée de chaque question en deux points de vue, distingués même par quelque procédé typographique : les faits et les généralisations incontestées qui forment la connaissance positive, susceptible de se communiquer et de s'accroître; les problèmes controversés qui en sont la suite, qu'on entrelace d'ordinaire avec les premiers, mais qui appartiennent au contraire, soit provisoirement, soit à perpétuité, au domaine de la croyance individuelle.

A quoi l'on objectera sans doute que tout se tient en philosophie et que cette division algorithmique est inacceptable, et même impossible, parce qu'elle est contraire à la nature des choses.

Concedo majorem; mais il en est de même de tout l'univers, et cette solidarité absolue n'est pas moindre dans les phénomènes physiques, physiologiques et sociaux que dans ceux de la vie de l'esprit : il n'y a pas un atome qui ne soit solidaire du monde entier, non seulement par la loi de la gravitation, cas particulier de l'universelle *Gemeinschaft* analysée dans la troisième analogie de Kant, mais par celles du rayonnement calorifique, de l'équilibre électrique, de la vibration lumineuse, sans compter tout ce que nous ignorons. Et c'est pourquoi *nego consequentiam* : car le propre de la science est justement de marcher dans un ordre inverse de celui de la nature. La nature est continue, la science discontinue; la nature évolutionniste, et tendant toujours à la différenciation, la science généralisatrice et par conséquent tendant à l'identité. La pensée humaine n'existe qu'en divisant la nature. Supprimer cette division, qui mutile évidemment l'objet connu, c'est donc faire évanouir la pensée

1. On voit par là combien cette œuvre différerait soit du vieux *Dictionnaire des sciences philosophiques*, soit du *Lexique* de M. Bertrand, deux ouvrages qui présentent pourtant une bien grande utilité, l'un malgré son antiquité, qui le rend totalement étranger à la science contemporaine, et qui le fait toucher au ridicule par l'esprit d'école, dans bien des articles dogmatiques; l'autre malgré son extrême brièveté, ses lacunes, et surtout le grand désavantage d'être l'œuvre d'un homme seul.

juste dans la mesure où l'on revient ainsi à l'intégralité de ce qui est la matière de la connaissance. Travailler à la restituer tout entière, avec son plein caractère individuel et total, c'est rendre la connaissance par degrés de plus en plus insaisissable et vague; à la limite, c'est la faire disparaître en tant que connaissance pour poser purement et simplement la chose dans ce qu'elle a d'infini, d'exclusivement propre à soi et par conséquent de radicalement inintelligible. Tel est l'être dont Gorgias disait avec raison qu'on ne pouvait ni le penser, à supposer qu'il fût, ni l'exprimer, à supposer qu'on le pensât. C'est renoncer à la mainmise de l'esprit sur le monde, qui est sa raison d'être. Tout est dans tout : pensée vraie, mais stérile et paresseuse; les grands génies sont ceux qui, de ce tout, forcent quelque chose à sortir. Il ne faut pas se laisser effrayer par les mots d'artifice et d'arbitraire : l'arbitraire, ici, n'est autre chose que la complète autonomie de la pensée, affranchie des fils lilliputiens qui enchaînent à l'infini les manifestations de l'être dans une trame continue; l'artifice est la puissance analytique de la réflexion, qui met en liberté les membres de cette solidarité organique et leur donne à chacun leur existence rationnelle. « L'homme, disait profondément Claude de Saint-Martin, est le dissolvant universel. » Il ne doit pas prendre peur de son œuvre, et, par vertige, se rejeter à corps perdu dans l'unité synthétique dont il est sorti à force de peine. Ce n'est donc pas un défaut que de diviser artificiellement et même conventionnellement l'indivis, c'est au contraire la fonction même de l'intelligence et par conséquent la voie dans laquelle ne peuvent refuser de s'engager tous ceux qui, pensant à l'exemple de Descartes que la philosophie est chose « solidement bonne et importante », veulent aussi, comme lui, « rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile. »

André Lalande.

QUELQUES REMARQUES

SUR LA

NOTION D'INTENSITÉ EN PSYCHOLOGIE

Si l'atomisme psychologique est vrai, s'il est possible de reconstruire, en partant d'éléments sensibles, supposés simples, tout l'édifice de l'intelligence, il faut admettre que ces éléments dont on part ont une nature propre, qu'ils possèdent, en d'autres termes, certaines propriétés irréductibles. Ils apparaissent, par exemple, les uns après les autres, dans le *temps*; ils sont accompagnés de *plaisir* et de *peine*; ils diffèrent les uns des autres *qualitativement*; ils diffèrent encore les uns des autres par leur *quantité intensive*. C'est la notion d'intensité psychologique que nous nous proposons d'étudier aujourd'hui, comme nous avons étudié antérieurement les notions de *temps*, et de *plaisir* ou de *douleur*. Nous avions cru constater que ces premières notions n'étaient pas, comme elles apparaissaient d'abord, des intuitions simples de la conscience spontanée, mais qu'elles étaient encore des produits de la conscience réfléchie : en est-il autrement de la notion d'intensité? L'associationisme, sous sa forme purement descriptive, constate la présence en nous d'états de conscience forts et d'états de conscience faibles. La psychologie empirique, lorsqu'elle travaille à se constituer en science exacte, affirme la possibilité de mesurer les différences d'intensité psychologique, et de définir ce qu'il faudrait entendre par des intensités égales, ou doubles, ou triples... La question qui se pose à nous est précisément de savoir comment s'opère la distinction du plus intense et du moins intense, comment se mesurent les différences d'intensité; — de savoir si l'intensité, plus ou moins grande, d'un état de conscience donné, est purement et simplement l'objet d'une constatation empirique, ou bien, au contraire, une idée complexe, que l'analyse peut résoudre en idées simples.

I

Il semble d'abord qu'il faille distinguer entre les diverses espèces d'états de conscience auxquels on peut attribuer une grandeur intensive. On dit des *sensations* qu'elles sont plus ou moins intenses; on dit la même chose des *croyances*. Je crois avec intensité que la table sur laquelle j'écris est noire; je crois que la table sur laquelle j'écris est noire, d'un noir intense. Et sans doute il est bien des cas où l'intensité de la sensation et l'intensité de la croyance tendent à se confondre. L'intensité de la sensation entraîne l'intensité de la croyance; de même qu'inversement, si la sensation éprouvée est très faible, je doute de la réalité même de la sensation. Cependant les deux jugements ci-dessus sont généralement considérés comme distincts : l'intensité des sensations d'une part, et, d'autre part, l'intensité des croyances constituent deux ordres de grandeurs psychiques qui paraissent irréductibles. Admettons, au moins provisoirement, que l'intensité d'une sensation soit, en effet, comme le veut la psychologie empiriste, une partie intégrante de la sensation primitive, une donnée irréductible de la conscience sensible, irréductible à l'analyse, pour nous attacher d'abord à l'étude de l'intensité des croyances.

Toute croyance est vraie ou fausse. Si la vérité d'une croyance en exprimait la nature même, on pourrait établir une relation directe entre l'intensité et la vérité d'une croyance, on pourrait dire, par exemple, qu'une croyance est d'autant plus intense qu'elle est plus vraie : on aurait donc en même temps trouvé, pour l'intensité des croyances, un procédé de mesure scientifique et un principe philosophique d'explication. Mais deux difficultés semblent interdire une pareille interprétation. D'abord l'intensité d'une croyance comporte une série continue de degrés, depuis zéro jusqu'à l'infini; tandis qu'une croyance est ou absolument vraie, ou absolument fausse, sans transition. En second lieu la réalité psychologique et la vérité d'une croyance sont distinctes l'une de l'autre : une croyance peut être ou vraie ou fausse, et dans les deux cas également réelle, également intense; une croyance semble être intense dans la mesure où elle est réelle, et non pas du tout, puisqu'il existe des croyances fausses, dans la mesure où elle est vraie.

Peut-on cependant se borner à établir cette opposition tranchée entre la vérité et la réalité (ou, ce qui revient au même, l'intensité)

d'une croyance? Prenons le cas où ces deux caractères de la croyance, vérité et intensité, semblent s'opposer avec le plus de relief, le cas où deux croyances contradictoires, également intenses, entrent en conflit l'une avec l'autre. Galilée croit avec intensité que la terre tourne autour du soleil; le juge qui le condamne croit, avec une intensité, égale que la terre est immobile au centre de l'univers. Mais pourquoi Galilée croit-il au mouvement de la terre, sinon parce qu'il trouve en soi des raisons, bonnes ou mauvaises, pour fonder cette croyance? et pourquoi l'inquisiteur, de son côté, croit-il la terre immobile, si ce n'est parce qu'il a, lui aussi, ses raisons de croire à cette immobilité? Les raisons invoquées de part et d'autre peuvent, et même doivent, n'être pas de valeur égale : à nous, qui les connaissons toutes ensemble, il est permis de décider en faveur de Galilée. Il n'en reste pas moins que Galilée et son juge ont employé, l'un et l'autre, le même procédé intellectuel pour créer, chacun en soi, ces deux croyances irréconciliables et également intenses : si on les interrogeait l'un et l'autre, chacun s'y prendrait de même pour justifier l'intensité de sa croyance. Chacun énumérerait les raisons qu'il a de croire, l'intensité de la croyance augmentant avec le nombre des raisons : l'inquisiteur invoquerait l'évidence sensible, l'autorité d'Aristote, la tradition de l'Église, tandis que Galilée insisterait sur la simplicité avec laquelle son hypothèse rend compte et des observations accumulées par les astronomes, et des apparences sensibles elles-mêmes. Une croyance serait donc intense, pour l'un comme pour l'autre, dans la mesure où elle serait vraie pour lui, étant donné l'état actuel de ses connaissances. D'une façon précise, l'intensité d'une croyance est mesurée par le rapport, chez chacun, du nombre des raisons de croire au nombre total des raisons soit de croire, soit de ne pas croire. Mais dire que l'intensité d'une croyance est susceptible de justification, c'est avouer que cette intensité n'est pas une donnée brute de l'observation de conscience, une forme simple de l'intuition : la mesurer, c'est l'expliquer et la comprendre. A cet effet, on résout, en une multiplicité de raisons ou d'idées, l'intensité qui était, pour notre intuition, l'expression confuse de cette multiplicité. Développé, rationalisé, explicité, ce procédé intellectuel deviendra le calcul des probabilités. Mais, sous une forme confuse et peu méthodique, il est appliqué constamment, par l'ignorant comme par le savant, par le fanatique comme par l'homme de réflexion. Une seule idée, qui devient idée fixe, emplit la pensée du

fanatique : elle s'impose donc à lui avec une intensité qui ne saurait être dépassée, parce qu'elle n'est contredite par aucune autre idée : sur une raison, pourrait-on dire, qu'il a, soit de croire, soit de ne pas croire, le fanatique a une raison de croire. L'homme de réflexion, au contraire, ne croit qu'après avoir reculé en lui-même le moment de croire, après avoir, afin de se démontrer à lui-même la légitimité de sa croyance, confirmé cette croyance par un grand nombre de raisons à l'appui. La présence d'une seule idée ne laisse pas de place, dans la pensée du fanatique, pour l'incertitude; la multiplicité des idées ne permet à l'homme réfléchi de parvenir à la certitude qu'après avoir passé par le doute. Il ne faut donc pas isoler radicalement l'intensité d'une croyance d'avec sa vérité; il faut tenir compte de ce que chaque individu constitue comme un monde à part, et que, dans chacun de ces univers individuels, points de vue distincts sur un même univers, toute croyance augmente en intensité dans la mesure où elle se fonde sur un plus grand nombre de raisons, en d'autres termes dans la mesure où elle est plus vraie.

Mais nous nous trouvons, par là, contraints de revenir sur les observations que nous présentions ci-dessus. Les croyances, disions-nous, sont plus ou moins intenses, avec des degrés : elles sont vraies ou fausses absolument, sans moyen terme. Il semble maintenant qu'il n'y ait pas de croyance absolument fausse, que toute croyance soit vraie, dans l'état des connaissances de l'individu qui forme la croyance, à l'instant où il la forme, — provisoirement vraie, quitte à être plus tard reconnue moins vraie qu'une autre croyance plus compréhensive : si Galilée a raison contre son juge, c'est parce que son hypothèse rend compte de l' « erreur » de son juge, parce qu'il comprend la théorie du juge tandis que le juge ne comprend pas la théorie qu'il condamne. Sommes-nous donc condamnés à poursuivre toujours une vérité plus complète que la dernière vérité atteinte, sans espoir d'atteindre jamais la vérité absolue, sans espoir de pouvoir jamais en venir à choisir entre le vrai et le faux? Non, car il y a une vérité absolue, et le calcul des probabilités lui-même nous permet de franchir les bornes du probabilisme. Il existe un cas défini où la probabilité devient certitude, où, la croyance atteignant la limite supérieure de son intensité, la distinction du plus et du moins probable fait place à la distinction du vrai et du faux : c'est le cas où le rapport qui exprime la probabilité est égal à l'unité, c'est-à-dire où le nombre des raisons de croire est égal au nombre total des raisons

que nous avons, soit de croire, soit de ne pas croire. Mais il faut faire attention qu'il s'agit ici d'un cas idéal, et que la certitude en question trouve son application au réel sous les mêmes réserves que par exemple la certitude relative à une proposition géométrique. Il est absolument vrai qu'un triangle qui a ses côtés égaux a ses angles égaux; mais il faut mettre ce jugement sous forme hypothétique, si on veut l'appliquer au réel, et dire : « Si un triangle équilatéral m'est donné, ce triangle est équiangle », en se souvenant que dans la réalité *jamais* il n'est donné, si ce n'est par approximation, de triangle équilatéral. De même il est absolument vrai que, d'un sac contenant seulement des boules blanches, je suis certain de tirer une boule blanche; mais c'est une proposition qu'il faut mettre sous forme hypothétique dès qu'on l'applique à la réalité, et dire : « dans la mesure où je suis certain que ce sac contient uniquement des boules blanches, je suis certain de tirer une boule blanche »; et je ne puis jamais dire, dans un cas donné, que le sac ne contient que des boules blanches, sans que la probabilité reparaisse, à la place de la certitude cherchée : une boule noire peut avoir été introduite, par mégarde ou avec intention. Il y a donc une certitude légitime, il y a un cas où il est possible d'affirmer absolument la vérité d'une thèse, à l'exclusion de la thèse contraire. Mais cette certitude est idéale, et il n'y a place, dans la réalité, que pour des certitudes quasi légitimes : en raison de la grossièreté même de nos facultés de percevoir et d'agir, il nous est permis de négliger les irrégularités, les anomalies, dont nous considérons qu'en gros ou à la longue elles s'annulent. Et le même caractère hypothétique, ou idéal, convient non seulement à la détermination de la certitude, mais à la détermination de tout degré de probabilité; la probabilité elle-même peut être mathématiquement fixée, mais dans certaines conditions auxquelles sans doute la réalité ne satisfait jamais. On tient compte d'un certain nombre de conditions de production du phénomène cherché (par exemple, du nombre respectif de boules blanches et de boules noires dans un sac), et on néglige toutes les autres circonstances, en supposant ou que leur importance est infinitésimale par rapport à l'importance des conditions dont on tient compte, ou qu'elles s'annulent : mais voilà précisément l'hypothèse qui mutile le réel.

De là enfin la possibilité de poser, entre deux manières dont on peut envisager l'accroissement d'intensité d'une croyance, une sorte d'antinomie. D'une part, selon les formules du calcul des pro-

babilités, l'intensité de la croyance croît de zéro à l'unité, atteignant, avec l'unité, son maximum. D'autre part, l'intensité de la croyance, considérée purement et simplement comme une quantité psychique, est considérée, en même temps, comme pouvant croître sans limite. Les deux thèses sont vraies, selon le point de vue. Au point de vue de la réalité sensible, tout phénomène, étant perçu dans l'espace et le temps infinis, est soumis à un nombre infini de conditions, dont la connaissance adéquate est impossible, puisque nulle pensée finie ne peut épuiser l'infini. L'intensité de la croyance à la réalité d'un fait peut donc croître sans limite, à mesure qu'un nombre plus grand des conditions d'existence du fait sera connu. Au contraire, pour qui se place au point de vue de la vérité idéale, le nombre des conditions qui doivent être remplies pour qu'une vérité soit fondée est fini, et la raison connaît ce nombre, puisque c'est elle qui a posé les conditions : il y a ici certitude, c'est-à-dire intensité de croyance telle qu'elle ne peut pas être dépassée. La raison peut même, par l'application de la même méthode, étendre sa juridiction au delà du domaine du certain, et, en limitant le nombre des conditions, déterminer, avec certitude, le degré de certitude d'un jugement. Il y a un univers physique, au sujet duquel et des événements qui s'y produisent, la croyance peut croître indéfiniment en intensité, sans jamais atteindre la certitude ; il y a un univers logique, organisé par la raison, constitué par des vérités qui s'enchaînent et se commandent les unes les autres, et qui est le domaine de la certitude.

Donc l'intensité de la croyance ne résiste pas à l'analyse : elle se résout en une multiplicité d'idées. Elle s'exprime par un rapport mathématique, rapport du nombre des raisons de croire au nombre des raisons soit de croire, soit de ne pas croire. Ou bien le nombre qui est le dénominateur de la fraction peut être conçu comme susceptible de croître au delà de toute limite ; et alors il en est de même du nombre qui est le numérateur. En ce cas, l'intensité de la croyance doit être conçue, elle aussi, comme pouvant croître au delà de toute limite. Ou bien le nombre qui sert de dénominateur à la fraction peut être limité par un effort d'abstraction : alors une limite fixe est assignée à l'accroissement du numérateur, et, par suite, également, à l'accroissement d'intensité de la croyance : cette limite, atteinte quand la fraction devient égale à l'unité, c'est la certitude, mais elle n'est atteinte que dans un monde idéal, créé par les décisions de la raison. Bref, l'intensité d'une croyance est susceptible

d'une justification rationnelle : c'est après réflexion que nous attribuons, à tort ou à raison, une certaine intensité à nos croyances. L'intensité d'une croyance, identique à la multiplicité des raisons de croire, n'est donc pas une donnée irréductible de la conscience, mais un produit de la réflexion. En est-il de même, ou autrement, de l'intensité des sensations? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

II

Nos sensations se distinguent les unes des autres soit par leurs qualités, soit par leurs intensités. Il est tels groupes de sensations (sensations de température, de pression, de contact) où les seules différences saisissables, entre une sensation et une autre, sont des différences d'intensité. Il est d'autres groupes (sensations visuelles et auditives) où l'on observe à la fois des différences qualitatives, entre sensations d'intensité quelconque, et des différences intensives, entre sensations identiques au point de vue qualitatif. Pour ce qui est des sensations auditives, les différences qualitatives se laissent mesurer, et déterminer mathématiquement. Mais ce qui est vrai des qualités pour le seul sens de l'ouïe est vrai des intensités pour n'importe quel groupe de sensations : elles vont, par une gradation continue, de zéro à l'infini, et les différences intensives sont toutes mesurables. Sans doute l'intuition des intensités psychologiques est une intuition confuse : Malebranche disait que nous n'avons pas une idée claire et distincte de notre âme comme de notre corps, entendant par là fort justement que nous n'avons pas le moyen de comparer, par voie d'intuition directe, deux intensités psychiques, comme nous faisons deux grandeurs extensives. Mais la psychologie scientifique a essayé, par certains procédés indirects, de soumettre l'intensité des sensations à la mesure ; de déterminer, d'abord, deux intensités égales entre elles; puis de comparer des intensités inégales ; enfin de définir la loi selon laquelle s'accroît l'intensité de la sensation en fonction de l'excitation extérieure. La « loi psychophysique », obtenue par voie de généralisation expérimentale, veut que « l'intensité d'une sensation croisse en progression arithmétique quand l'excitation qui la provoque croît en progression géométrique », ou encore que « l'intensité de la sensation croisse comme le logarithme de l'excitation ». Si la loi est vraie, ou, plus exactement, si elle est vraie sous la forme où nous venons de l'énoncer, les états de conscience constituent un monde psychique,

analogue au monde des corps, ayant des lois distinctes, mais de caractère analogue aux lois du monde physique : les grandeurs psychiques sont des données empiriques, de caractère intensif, régies par certaines relations très générales, qu'il appartient à l'observation et à l'expérience scientifiques de découvrir. C'est-à-dire que notre étude de l'intensité des sensations aboutirait à une tout autre conclusion que précédemment notre étude de l'intensité des croyances : l'intensité d'une sensation serait une donnée irréductible de l'observation de conscience. A moins, comme nous le pensons et comme nous allons essayer de le montrer, que la « loi psycho-physique » ne soit susceptible d'un autre énoncé et d'une autre interprétation.

Lorsqu'un certain laps de temps s'écoule pour moi, lorsque je parcours un certain espace, j'éprouve le sentiment d'une durée plus ou moins longue écoulée, d'une distance plus ou moins grande parcourue. Peut-on découvrir une loi, selon laquelle l'intensité de ce sentiment croîtrait en fonction de la durée réellement vécue, de la distance réellement parcourue? Considérons d'abord le sentiment de la durée. Soient deux durées, l'une de dix ans, l'autre de vingt ans. Si je cherche à déterminer une troisième durée telle que, plus grande que la première, elle soit plus petite que la seconde d'une même durée, je n'hésiterai pas à désigner une durée de quinze années, moyenne arithmétique des deux durées proposées. Il n'y a pas ici de loi logarithmique : c'est suivant une même loi, exprimée par la progression arithmétique 10, 15, 20, que croissent et la durée réelle et la durée sentie. Mais voici un autre cas, où il semble que les choses se passent différemment. Pour un enfant de dix ans, une durée de dix années a une importance considérable, puisqu'elle est égale à la totalité de sa vie écoulée. Pour un homme de quarante ans, une durée de dix années a une importance quatre fois moindre, car elle ne représente plus que le quart de sa vie déjà écoulée : c'est une durée de quarante années qui maintenant serait considérée comme équivalente à ce que la durée de dix ans était pour l'enfant de dix ans. Donc, lorsque, pour porter des jugements sur la durée, nous nous plaçons à ce second point de vue, la loi logarithmique trouve son application : « la durée sentie croît comme le logarithme de la durée réelle ». Mais en réalité ni dans l'un ni dans l'autre cas nous ne nous sommes bien exprimé. Nous avons eu tort de dire, dans le premier cas, que « la durée réelle et la durée sentie croissaient suivant une même loi » : elles n'étaient pas distinctes, et la

durée réelle et la durée sentie ne faisaient qu'un. Nous avons eu tort de dire, dans le second cas, que « la durée sentie croissait comme le logarithme de la durée réelle », comme s'il existait une durée réelle, indépendante de toute sensation. En réalité, c'est toujours la même durée que nous choisissons seulement de *concevoir* chaque fois à un point de vue différent. A un premier point de vue, nous décidons de tenir pour égales des durées permettant, par exemple, à des corps mus de vitesses égales de parcourir des espaces égaux : des différences de temps égales seront des différences arithmétiques égales. A un second point de vue, nous prenons un instant déterminé pour point de départ, puis, certaines durées s'étant écoulées, nous décidons d'appeler accroissements égaux de durée des durées qui soient dans un même rapport aux durées déjà écoulées : des différences égales de durée seront alors des différences géométriques égales. Rapprochons maintenant la durée considérée au premier point de vue de la durée considérée au second, appelons la première « durée réelle », la seconde « durée sentie », alors seulement, à condition de ne jamais perdre de vue le sens des mots employés, nous serons en droit de dire que « la durée sentie croît comme le logarithme de la durée réelle ».

Il en est du sentiment de la distance comme du sentiment de la durée. J'ai parcouru vingt mètres, et j'en parcours encore cinq; j'ai parcouru quarante mètres, et j'en parcours encore cinq : les deux longueurs additionnelles sont arithmétiquement égales, et peuvent être, d'une façon absolue, conçues comme égales. Mais je puis considérer ces accroissements de distance à un autre point de vue. Si, ayant fait un voyage de cent kilomètres, je forme le projet d'aller cent kilomètres plus loin, ces cent kilomètres ont pour moi une importance considérable, puisqu'ils doublent le voyage. Mais si j'ai fait un voyage de mille kilomètres et si j'envisage la possibilité d'aller encore cent kilomètres plus loin, cette distance additionnelle est pour moi négligeable : car elle n'augmente le voyage que d'un dixième. Une distance de mille kilomètres, dans le second cas, serait équivalente aux cent kilomètres du premier cas, puisque seule elle doublerait la distance. Et l'on peut dire, ici encore, que, dans le premier cas, la distance sentie croît proportionnellement à la distance réelle, que, dans le second cas, elle croît comme le logarithme de la distance réelle. Mais ici encore il convient d'examiner en quel sens on entend les expressions « distance sentie » et

« distance réelle ». Nous ne saurions rien dire d'une « distance réelle » qui échapperait complètement à notre perception. Il n'y a ici que deux façons différentes de porter des jugements sur les distances considérées, selon que par différences égales, nous entendons deux différences arithmétiques, ou deux différences géométriques égales.

Ainsi, dans l'un et l'autre exemple, on peut admettre que la loi logarithmique se vérifie. Mais ce n'est plus une loi psycho-physique, une loi des rapports de l'âme et du corps, puisqu'elle établit une relation non pas entre une grandeur psychique et une grandeur physique, mais entre deux façons, tour à tour adoptées par l'âme humaine, de considérer les grandeurs temporelles ou spatiales. Ce n'est même pas une loi psychologique : ce n'est pas une loi capable de jouer, dans la constitution d'une physique de l'âme, le rôle que joue, par exemple, à la base de la physique des corps, la loi d'attraction. Car ce n'est pas à proprement parler une loi, c'est purement et simplement une manière habituelle et légitime de raisonner au sujet des durées et des distances. Il est des cas définis où nous tenons pour égales des différences non arithmétiques, mais géométriques, d'espace et de temps : à cela se réduit la loi logarithmique qui se trouve, par cette interprétation, non pas précisément réduite à une autre loi plus simple, mais rationnellement expliquée. Car il nous est possible de comprendre *pourquoi* nous adoptons, en certains cas, cette manière d'apprécier les durées et les distances. Ou bien en effet nous considérons le temps et l'espace sans faire attention à l'instant ni au lieu où nous les considérons, nous les envisageons pris en soi sans aucun rapport avec notre individualité; et nous nous servons alors, pour les mesurer, d'une unité de mesure fixe, que, par exemple, dans le cas des distances, nous transportons successivement sur les parties diverses de l'espace à mesurer, jusqu'à épuisement de celui-ci. Ou bien au contraire la durée ou la distance que nous considérons, c'est le temps compté à partir d'un certain instant, l'espace mesuré à partir d'un certain point : c'est la durée que j'ai vécue, depuis ma naissance, la distance que j'ai couverte, depuis mon départ. Cette durée, ou cette distance, devient l'unité de mesure par rapport à laquelle je mesure tout accroissement de temps ou d'espace; et cette unité de mesure est variable. Lorsque l'enfant de dix ans l'emploie pour apprécier la durée d'un intervalle de dix ans, c'est la durée mesurée par son existence passée, c'est-à-dire précisément un laps de dix ans. Lorsqu'elle est employée par l'homme de quarante ans

pour être comparée à ce même espace de dix ans, elle est devenue, lui vieillissant, égale à quarante années. De sorte que deux intervalles de dix années, égaux lorsqu'on les mesure avec une unité de mesure fixe, sont égaux successivement à l'unité de mesure elle-même, et au quart de cette unité, lorsqu'elle varie, avec notre propre déplacement dans le temps et l'espace, de la manière que nous avons dite.

Non seulement cette interprétation explique pourquoi la loi logarithmique est vraie dans certains cas, elle explique encore pourquoi, dans certains autres cas, elle n'est pas vraie, pourquoi elle ne s'applique que dans certaines limites et avec des exceptions.

Effectivement la loi logarithmique, conçue comme une généralisation de l'expérience, n'est vraie que dans certaines limites : l'expérimentateur constate qu'en deçà d'une certaine limite inférieure comme au delà d'une certaine limite supérieure une loi de proportionnalité tend à s'y substituer. La chose est, sinon impossible, du moins difficile à expliquer (par le jeu d'autres lois physiologiques qui contrarieraient l'action de la loi), dans l'hypothèse où la loi logarithmique est universelle à la façon d'une loi de la nature. La chose s'explique au contraire aisément, si la prétendue loi n'est en dernière analyse qu'une certaine façon, devenue habituelle, de raisonner sur les faits. Ce sont alors purement et simplement d'autres raisonnements qui, venant à la traverse, contrarient, en ces matières, les habitudes prises. Par exemple il est vrai de dire, d'une façon générale, lorsque nous parcourons un espace, que le sentiment de la distance à parcourir croît non pas comme cette distance elle-même, mais comme le logarithme de cette distance. Cependant, au-dessous d'une certaine distance, l'espace parcouru ou à parcourir devient insignifiant pour nous : il nous est indifférent de parcourir un, vingt-cinq, ou cinquante mètres. C'est-à-dire qu'il est une limite au-dessous de laquelle nous cessons de considérer l'espace par rapport à nous qui le parcourons, nous cessons de le penser comme constituant notre itinéraire; nous le considérons *more geometrico*, comme un objet de spéculation désintéressée; nous le mesurons avec une unité fixe, que nous appliquons successivement à toutes ses parties, et une loi de proportionnalité se trouve substituée à la loi logarithmique. De même, il est vrai de dire qu'un certain espace, considéré comme restant à parcourir, devient de plus en plus insignifiant par rapport à l'espace déjà parcouru; mais, d'autre part, à mesure que celui-ci devient plus considérable, les

motifs qui me rappellent à mon point de départ et me retiennent de prolonger mon voyage deviennent de plus en plus impérieux; par conséquent, plus grandit l'espace déjà parcouru, et plus un même espace, considéré comme étant encore à parcourir, acquiert de gravité : c'est donc ici une sorte de loi logarithmique inverse dont l'action peut amoindrir, puis annuler, puis contrarier l'action de la loi logarithmique. Ainsi s'explique, rationnellement et par les mêmes considérations que la loi elle-même, le fait que la loi ne trouve à s'appliquer qu'entre certaines limites.

De même encore, entre ces deux limites où elle cesse de s'appliquer, la loi logarithmique comporte des exceptions; ou, d'une façon plus précise, les méthodes expérimentales dont on se sert pour la vérifier ne la vérifient pas avec un égal succès. Elles peuvent, selon l'observation de Wundt, se réduire à deux méthodes typiques. La première est la méthode des changements *minima* : elle consiste, étant donnée une série d'excitations plus ou moins fortes, à observer de quelle quantité il faut augmenter l'excitation pour qu'un changement dans l'intensité de la sensation soit éprouvé. Cette méthode vérifie la loi logarithmique : ce n'est pas d'une quantité égale, quelle que soit l'excitation primitive, c'est d'une quantité qui soit à celle-ci dans un rapport égal, qu'il faut augmenter l'excitation. Or cette méthode ne fait que réaliser expérimentalement le cas où, dans l'appréciation, par exemple, d'une durée ou d'une distance, nous nous servons, pour les mesurer, non d'une unité de mesure fixe, mais d'une unité de mesure variable, définie comme ci-dessus : nous provoquons une excitation, qui produit une certaine impression sur notre âme, puis nous augmentons l'excitation, jusqu'à ce que l'accroissement devienne sensible; — l'excitation une fois accrue jusqu'à un certain point, nous l'augmentons une fois encore, jusqu'à ce que cet accroissement nouveau devienne sensible. L'expérience se fait, comme on voit, dans des conditions telles que la sensibilité accomplisse, à proprement parler, un trajet, et juge de l'accroissement qui est l'objet de l'expérience par rapport à ce qu'on peut appeler le chemin déjà parcouru. — Une autre méthode peut être appliquée, la méthode dite des graduations moyennes. Étant données deux sensations dont l'intensité diffère, on cherche à déterminer, par tâtonnement, une sensation moyenne dont l'intensité paraisse également distante des deux intensités extrêmes : pour que la loi logarithmique fût vérifiée, il faudrait que l'excitation correspondant

à cette sensation moyenne fût la moyenne géométrique, et non arithmétique, des deux excitations qui correspondent aux sensations extrêmes. En fait la méthode des graduations moyennes réussit beaucoup moins bien que la méthode des changements minima à vérifier la loi logarithmique. Et, dans la mesure où elle la vérifie, peut-être faut-il se rallier aux observations de M. Bergson, et ne voir, dans l'application de la méthode des graduations moyennes, qu'une application inconsciente de la méthode des changements *minima* : si nous portons des jugements sur des différences d'intensité, ce serait parce que la mémoire et l'association des idées nous permettraient d'affirmer que deux intensités données sont séparées par un certain nombre de différences minima perceptibles. Mais, si, d'une façon générale, la loi logarithmique se vérifie moins bien ici que par la première méthode, c'est que la méthode des graduations moyennes réalise expérimentalement le cas où nous mesurons les différences d'intensité par une unité de mesure fixe. Les deux intensités extrêmes nous sont données en même temps : nous sommes donc libre de parcourir l'intervalle qui les sépare alternativement dans un sens ou dans l'autre, totalement ou partiellement, de le traiter comme un objet de spéculation désintéressée; auquel cas nous la représenterons par une grandeur spatiale, que nous mesurerons par l'application successive à ses diverses parties d'une même unité de mesure : et c'est, au lieu de la loi logarithmique, une loi de proportionnalité qui se vérifiera, pour employer la langue des psycho-physiciens.

A toutes les observations qui précèdent on peut néanmoins faire une objection d'ensemble. C'est en instituant des expériences sur les sensations de la vue, de l'ouïe, du toucher, et ainsi de suite, que les psycho-physiciens cherchent à établir, par voie inductive, la vérité de la loi logarithmique. C'est par l'analyse de ce que nous avons appelé le sentiment de la durée et le sentiment de la distance que nous avons essayé de découvrir non pas précisément une vérification et une application de la loi logarithmique, mais une explication et une interprétation de cette loi. Nous sommes-nous seulement, au cours de cette analyse, toujours correctement exprimé? Avons-nous pu, sans abus de langage, parler d' « un sentiment plus intense de la durée », d' « un sentiment plus intense de la distance », là où il fallait parler de la perception d'une durée plus grande, ou d'une distance plus grande? Après ce que nous avons dit, la loi logarithmique est fondée peut-être comme loi de la perception : elle

exprime, en nous, une certaine façon d'apprécier les accroissements d'intensité de nos sensations. Mais ce qu'elle ne nous dit pas, c'est si peut-être ces accroissements d'intensité s'opèrent selon une certaine loi, indépendante de notre façon de les apprécier. Il faudrait donc, pour répondre à l'objection, découvrir un cas analogue aux précédents, où nous trouverions encore la justification rationnelle de la loi logarithmique, convenablement interprétée, et où, de plus, nous saisirions distinctement le passage de la perception intellectuelle, reconnue telle, à la sensation simple, prétendue telle. Or, d'après Laplace, la fortune morale croît non pas comme la fortune physique mais comme le logarithme de la fortune physique. Par fortune physique on entend la fortune en tant que composée d'un nombre déterminé d'unités monétaires. Par fortune morale on entend l'avantage que chacun se représente comme devant résulter pour lui de la possession de la fortune physique; on entend, en d'autres termes, la fortune physique en tant qu'elle est conçue comme représentant les peines que l'acquisition en a coûtées, les plaisirs que la possession en garantit. A la représentation d'un plaisir futur est lié un plaisir actuel; l'espérance est indivisiblement représentation et sentiment; la loi de l'accroissement de la fortune morale est donc telle que l'on ne saurait distinguer si elle est une loi de la représentation ou du sentîment immédiat. Cent francs de gain feront dix fois plus de plaisir à celui qui en possède mille qu'à celui qui en possède dix mille; — mille francs de gain feront seulement autant de plaisir à celui qui possède dix mille francs que cent à celui qui en possède mille. Le plaisir croît comme le logarithme de son objet. Nous saisissons donc ici, en suivant toujours la même méthode, la transition qui nous manquait; nous comprenons comment la loi logarithmique, simple expression d'abord d'une certaine manière d'apprécier les fait perçus, finit par faire partie intégrante de notre faculté de sentir, et par devenir une véritable loi de notre nature sensible.

Il y a plus : l'analyse de ce même exemple nous permet de découvrir, non seulement quelle est la loi selon laquelle croît l'intensité de la sensation, mais encore pourquoi il y a un seuil au-dessous duquel la sensation s'annule, un point zéro de l'intensité psychique qui correspond à une valeur positive, plus grande que zéro, de l'excitation. Pour un revenu pécuniaire donné, il y a certaines rentrées, il y a, de même et inversement, certaines dépenses que je tiendrai pour infinitésimales, et négligeables dans mes comptes; et,

d'ailleurs, conformément au résultat expérimental de la méthode des changements minima, l'accroissement de fortune qui commencera d'être perceptible ne sera pas une quantité absolue, invariable, quel que soit le montant de la fortune possédée par moi ; il variera, restant seulement toujours dans le même rapport à la fortune antérieurement acquise. Je commencerai sans doute, tout en décidant de négliger les accroissements de fortune, par avoir conscience que je les néglige. Mais bientôt les sommes négligées échapperont à ma conscience, du moment que mon intelligence les aura considérées comme devant être négligées : il y aura telles aumônes, tels pourboires, que je donnerai automatiquement, sans avoir conscience que je les donne. C'est ainsi que les décisions de l'intelligence viennent se fixer dans l'automatisme spirituel, que la liberté dégénère en habitude, et que des considérations réfléchies de finalité finissent par engendrer une loi aveugle.

Il nous est sans doute impossible, dans l'état actuel de nos connaissances, de descendre, en partant du principe simple d'explication que nous suggérons, jusqu'au détail de tous les faits de conscience, à propos desquels la loi logarithmique semble avoir été vérifiée avec une approximation suffisante ; mais tant d'analogies nous permettent de donner, à notre méthode d'interprétation, toute l'extension possible : la loi logarithmique n'est pas seulement une loi de la perception, elle est encore une loi de notre sensibilité ; elle est une loi de notre sensibilité parce qu'elle est une loi de notre perception, et ce sont des considérations intellectuelles qui ont, originellement, déterminé la loi selon laquelle nous apprécions les accroissements d'intensité des sensations. Mais alors n'est-on pas naturellement amené à conclure que ce qui est vrai de l'accroissement de l'intensité de la sensation est vrai de l'intensité elle-même, que l'intensité n'est pas un caractère irréductible de la sensation, antérieur à toute synthèse intellectuelle, qu'elle est en réalité une addition de l'intelligence à la sensation pure, un produit de la conscience réfléchie ? Les brèves observations qui suivent aideront peut-être à concevoir par quelle méthode on pourrait justifier cette hypothèse.

Nous constatons, entre les sensations, des différences de qualité. Si vraiment l'intensité n'était pas un caractère irréductible de la sensation, il n'y aurait pas lieu de considérer les différences d'intensité comme des données simples de la conscience, au même titre que les différences de qualité ; et c'est ce qu'on pourrait vérifier en étudiant

un des groupes de sensations, par exemple le groupe des sensations de l'organe de la vue, où les deux différences coexistent et s'entre-croisent. Deux sensations visuelles peuvent différer par leur qualité : ainsi le bleu et le rouge, — ou par leur intensité : ainsi le rouge clair et le rouge foncé. Mais, si l'on fait effort pour concevoir les sensations dans leur pureté première, en quoi la différence intensive, qui sépare le rouge clair du rouge foncé, se distingue-t-elle de la différence qualitative, qui sépare le rouge du bleu? Les différents degrés d'intensité d'une même couleur tendent au blanc dans une direction, au noir dans l'autre : or, psychologiquement, la différence du blanc et du noir n'est-elle pas la différence de deux qualités pures et simples, tout comme la différence du rouge et du bleu? Le physicien sait sans doute que les différences qualitatives correspondent, dans le milieu éthéré, à des différences dans le nombre des ondulations, les différences d'intensité à des différences dans l'amplitude de ces ondulations; et à cette différence des excitations physiques doivent correspondre des effets physiologiques différents Mais, si vraiment telle est la seule manière de distinguer les différences intensives d'avec les différences qualitatives, on avoue donc que la distinction se fonde sur des considérations extrinsèques, et non pas tirées de la nature même des sensations que l'on compare entre elles. Pour que je puisse dire des deux sensations différentes éprouvées qu'elles sont, ou deux qualités différentes, ou deux intensités différentes d'une même qualité, il faut que, de quelque manière, plus ou moins distincte, je connaisse et mon corps, et le rapport que mon corps soutient avec les autres corps dans l'espace.

Il faut donc, en d'autres termes, lorsque je décide de considérer deux qualités sensibles comme constituant deux intensités distinctes d'une même sensation, deux degrés d'une même qualité, que je trouve, dans mon organisme physiologique, une raison de cette décision. Pour la déterminer, il faudrait examiner maintenant un de ces groupes de sensations où les seules différences observées sont des différences non de qualité, mais d'intensité, par exemple les sensations de poids. La sensation de poids correspond à une série très complexe de phénomènes physiologiques : effets de pression et de traction superficielles, puis mouvements plus profonds des muscles du bras et de la main, pour soutenir et soulever le poids. A mesure que nous disons d'une sensation de poids qu'elle est plus intense, à mesure aussi grandit le nombre des muscles, et par suite aussi, des

éléments nerveux intéressés. Hering, qui a analysé ces sensations, a même pu supposer que la loi logarithmique s'explique en pareil cas par la difficulté croissante que nous éprouvons à faire le compte des éléments nerveux intéressés dans la production de la sensation, à mesure que le nombre en augmente. Quoi qu'il en soit, les sensations de poids sont de nature telle qu'aux différences dites d'intensité dans la sensation correspondent des différences dans le nombre des éléments physiologiques ébranlés. Ne serait-il pas possible d'étendre les résultats de cette analyse, et de dire que nous distinguons les qualités entre elles selon l'organe intéressé (sensations visuelles, sensations auditives) ou, pour chaque organe, selon l'élément impressionné (les diverses couleurs, les diverses tonalités), et les intensités selon le nombre des parties de l'organe ou de l'élément qui se trouvent impressionnées? Une sensation intense, c'est une sensation conçue comme liée à un grand nombre de conditions. De sorte que toute sensation envelopperait une perception, un jugement, une croyance : éprouver une sensation, ce serait affirmer la réalité de cette sensation; éprouver une sensation plus ou moins intense, ce serait affirmer que l'on a un plus ou moins grand nombre de raisons d'affirmer la réalité de la sensation.

Un journal m'apporte une nouvelle : c'est déjà pour moi une raison de croire que la nouvelle est bien fondée. Un second journal m'apporte la même nouvelle, venant d'une autre source : ma croyance se confirme. Viennent un troisième, un quatrième journal, m'apportant la même nouvelle : l'intensité de ma croyance augmente avec le nombre des raisons de croire. Supposons maintenant que je sois placé au centre où aboutissent les fils porteurs de la nouvelle, et que l'arrivée de la nouvelle me soit annoncée, à chaque fil, par la sonnerie d'un timbre : plus grand sera le nombre des fils, et plus le son sera intense. L'intensité de la sensation croît, comme l'intensité de la croyance, avec le nombre des conditions de production de la sensation, qui sont autant de raisons de croire. Considérons enfin mon corps lui-même comme un appareil qui centralise, par l'intermédiaire du système nerveux, les renseignements venus du monde extérieur. Plus une sensation sera le résumé d'un grand nombre de mouvements de la substance nerveuse, c'est-à-dire encore de relations entre mon corps et le monde extérieur, plus elle sera intense, en même temps que sera plus intense la croyance à la réalité de ses conditions physiques. L'analyse de la notion d'intensité psycholo-

gique nous amènerait donc à conclure que la sensation n'est pas une donnée antérieure à toute perception, qu'elle constitue, aussitôt éprouvée, la perception d'un fait, en relation avec d'autres faits, qu'elle est inséparable de la croyance à la réalité de ce fait et de ces relations : une preuve en est que l'intensité de la sensation et l'intensité de cette croyance se définissent toutes deux comme l'intuition confuse d'une multiplicité de raisons de croire à la réalité du fait.

Ainsi, ou bien l'intensité de la sensation est une donnée simple de la conscience : alors nous ne voyons pas en quoi consiste la distinction qui est opérée entre les différences intensives et les différences qualitatives : l'intensité est une qualité comme une autre. Ou bien on veut rendre compte de cette distinction que chacun, malgré tout, opère en soi : alors il faut reconnaître que l'intensité de la sensation n'est pas une donnée simple de la conscience, qu'elle est une addition de l'intelligence à cette sensation simple dont on suppose l'existence, elle est l'intensité d'une croyance. Conclusion en apparence paradoxale, mais qui en réalité s'accorde, mieux que toute autre hypothèse, avec le langage du sens commun. Il arrive que, pendant la nuit, une douleur me tire du sommeil, et, en l'absence de toute sensation autre, dans le champ rétréci de la conscience, me paraisse extrêmement intense. Le lendemain, au réveil, je réfléchis sur cette douleur éprouvée pendant la nuit, et, du fait qu'elle n'a provoqué aucune réaction physiologique un peu importante, du fait, par exemple, qu'elle m'a permis de me rendormir aussitôt, je conclus que la douleur était moins intense que je ne croyais. Si cependant l'intensité d'une sensation, ici d'un sentiment de peine, est un caractère irréductible, impénétrable à l'analyse, de cette sensation, il est absurde de vouloir distinguer entre l'intensité apparente et l'intensité réelle de la sensation éprouvée. On comprend, au contraire, comment cette distinction vient à être opérée, dès que l'on conçoit que l'intensité est un caractère qui convient non à la sensation, mais à la croyance inséparable de la sensation, ou encore qu'une sensation intense, c'est une croyance intense, c'est-à-dire fondée sur un grand nombre de raisons, bonnes ou mauvaises, à la réalité du fait sensible. Je me suis dit, pendant la nuit : « Je souffre avec intensité », c'est-à-dire que je croyais avoir un grand nombre de raisons de souffrir ; je me raisonne ensuite, à l'état de veille, et reconnais m'être trompé sur le nombre des raisons que je croyais avoir de souffrir, jugement que je traduis aussitôt en langage de sensation

lorsque je dis que « je n'ai pas souffert autant que je croyais ». Je croyais avec intensité souffrir; mais cette croyance fausse, une fois j'éveillé en corrige l'erreur, comme l'homme de réflexion corrige la conviction hâtive du fanatique, formée par une pensée étroite, et fondée sur un trop petit nombre de raisons. Puisque l'intensité d'une sensation se laisse discuter, et tantôt justifier, tantôt condamner, c'est donc qu'elle est, sous une forme dissimulée, l'intensité d'une croyance : nous n'énonçons pas ici un paradoxe spéculatif, puisque nous recueillons l'aveu même du sens commun.

Mais si l'intensité de la sensation, se réduisant à l'intensité de la croyance, cessait d'être tenue pour un caractère irréductible des faits de conscience, un des postulats fondamentaux de ce qu'on peut appeler l'atomisme psychologique se trouverait compromis, et, du même coup, l'atomisme psychologique lui-même. Une alternative se pose en effet à celui qui veut construire la connaissance avec des atomes de conscience, les prétendues sensations simples : ou bien il faut n'attribuer à ces atomes aucune propriété dont on puisse démontrer qu'elle constitue une addition de l'intelligence à la sensation primitive — et tel est le cas en particulier pour la notion d'intensité —; mais alors on se trouvera réduit de proche en proche à ne plus laisser aux sensations d'autres propriétés irréductibles que les différences qualitatives : tout ce qu'on peut dire dès lors d'une sensation donnée, c'est qu'elle *diffère* d'une autre; mais qu'est-ce que cette propriété unique, la différence, sinon une pure idée? Ou bien on attribue à ces atomes psychiques un certain nombre de propriétés fondamentales, parmi lesquelles l'intensité : mais alors, si, en effet, avec ces sensations primitives ainsi constituées, je puis construire tout l'édifice intellectuel, c'est que déjà ces sensations impliquent un travail de la réflexion, c'est que déjà ces éléments hypothétiques contiennent en soi l'intelligence. La sensation ainsi définie est, en petit, l'univers qu'il s'agit de construire, avec ses complexités et ses problèmes. La vraie méthode en psychologie consiste donc à analyser la sensation, afin de démontrer qu'elle n'est pas simple, et que ce qui apparaît d'abord comme une donnée immédiate de la conscience spontanée est en dernière analyse un produit de la conscience réfléchie. La psychologie ainsi entendue ne construit pas, elle décompose, et retrouve, par voie d'analyse, les synthèses que l'intelligence effectue. La sensation est de l'intelligence morte, que la critique philosophique ressuscite.

ÉLIE HALÉVY.

ÉTUDES CRITIQUES

L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 1897

I. Charles Andler. — *Les origines du socialisme d'État en Allemagne.*
II. Ludwig Stein. — *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte.*
III. Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos. — *Introduction aux études historiques.*
IV. Émile Durkheim. — *Le suicide, étude de sociologie.*
V. *L'année sociologique*, publiée sous la direction de Émile Durkheim.

C'est avec intention, mais non pas avec malice, que, sous une rubrique sociologique, sont ici réunis les noms de cinq auteurs dont quatre ne sont pas qualifiés sociologues, et peut-être même s'en défendraient volontiers. Ce rapprochement signifie que le mot doit peu importer auprès de la chose. Le titre de sociologue n'est pas plus nécessaire pour faire œuvre véritablement sociologique qu'il n'y est suffisant. La sociologie porte le poids de trop nombreux mauvais travaux qui se sont publiés sous son nom. Mais il est injuste de juger une science sur ce qu'en font les « amateurs », et surtout de le lui reprocher; il y a eu, il y a encore des amateurs historiens, des amateurs économistes, et pourtant l'économie ni l'histoire n'en sont discréditées. Le terme de sociologie est commode; et c'est une raison de ne le pas bannir. Il peut même devenir fécond; et c'est une raison de le conserver. Il sera fécond à la condition que sous lui réussissent à s'agréger, à s'organiser, à s'intégrer tous les efforts faits pour l'étude scientifique et positive de la vie des hommes en société, d'où qu'ils viennent et sous quelque titre qu'ils soient connus. Les disciplines où les auteurs sont encadrés fussent-elles vraiment différentes autrement que par le nom, l'histoire des

sciences présente maint exemple qu'une science ait été avancée, parfois renouvelée, par un savant qui lui était étranger, comme en ce siècle la biologie par le chimiste Pasteur.

Spécialement ici cette conception de la critique sociologique semble opportune. Le cadre offert ne permettant pas de revoir en entier la considérable littérature sociologique d'une année, un choix s'impose. Ne serait-ce point perdre une place précieuse que de la réserver à des livres médiocres, sous prétexte qu'ils s'appellent eux-mêmes sociologiques? N'est-il pas préférable de s'attacher, sans souci de leur étiquette, uniquement à quelques œuvres de valeur, capables d'être une solide et fertile matière à instruction et à réflexion? Sans doute, les coïncidences chronologiques étant souvent de pur hasard, les sujets en pourront être fort divers; et néanmoins, comme ils sont travaux sérieux, ils demanderont à être étudiés chacun pour lui-même. Mais le champ sociologique est trop vaste, le travail trop peu organisé, la méthode trop peu fixée, pour qu'une unité établie entre un certain nombre d'œuvres originales ne soit pas de toute façon factice. Que perd-on dès lors à ne point s'inquiéter d'y atteindre?

I

La présente œuvre de M. Andler[1] est trop dense et trop diversement technique pour qu'il soit possible d'en exprimer ici le contenu intégral. On peut seulement essayer d'en esquisser l'ordonnance générale, le développement et la suite.

L'établissement de la monarchie sociale en Allemagne, fait considérable de notre histoire contemporaine, a eu pour cause des idées, ou plutôt un système d'idées élaboré successivement et solidairement par certains théoriciens allemands en ce siècle. C'est ce système que la présente œuvre se propose d'étudier et de critiquer. Un homme, Rodbertus Jagetzow, en a donné la forme synthétique et complète, et en tout cas la forme influente et décisive. Mais de cette forme même il faut rendre compte : ce sera le faire que d'en déterminer, autour de Rodbertus et avant lui, les formes approchées et les éléments constitutifs, en se limitant toutefois (puisqu'il faut bien fixer une limite méthodique à cette régression qui pourrait être indéfinie)

1. Charles Andler, *Les origines du socialisme d'État en Allemagne*, Paris, Félix Alcan, 1897, 1 vol. in-8, 495 p.

aux origines prochaines. Le socialisme d'État allemand est ainsi expliqué par l'hégélianisme, l'historisme et le rationalisme juridiques du début du siècle, le saint-simonisme un peu, et les doctrines de List, de Thünen, et de Lassalle.

Mais, s'il faut bien chercher l'expression positive d'une pensée dans l'œuvre de tel ou tel individu, l'œuvre entière pourtant de ces individus n'intéresse pas notre curiosité scientifique : car certaines parties en sont restées sans influence dans le domaine étudié, soit qu'elles fussent incohérentes avec le reste, soit que, cohérentes, elles le fussent d'une cohésion purement sentimentale et subjective. C'est le fragment durable, le fragment vrai qui importe à retenir, et non la synthèse périssable et fausse. « Plus que l'enchaînement des idées dans un esprit, c'est leur marche dans un siècle qui fait l'objet de l'histoire » (p. 13). Ainsi entendue, l'étude entreprise devient une suite de *monographies d'idées*. Une analyse initiale va déterminer les problèmes essentiels dont la position et la solution progressives seront à rechercher et à décrire.

Le socialisme d'État allemand part d'un fait, le fait de la *misère*, et, doutant qu'il soit naturel ou nécessaire, se pose le problème général de l'abolir. 1° Il constate d'abord que la loi humaine, en tant qu'elle fonde et protège la propriété des biens exclusive, est cause de misère. Il oppose donc au droit établi un *droit idéal* capable d'y remédier et fonde une réforme du premier conforme au second. 2° Mais la cause profonde de la misère n'est-elle pas une limitation naturelle dans la *production* des biens? Les socialistes, allant plus avant que les économistes classiques, parce qu'ils ne tiennent pas l'état présent pour nécessaire, s'aperçoivent qu'une organisation autre du travail serait plus productive, et que la valeur des biens dans l'échange correspond très mal au besoin social : or ils estiment que le besoin social est à considérer avant tout et que la production doit se régler sur lui. 3° Le droit et la production étant donnés, la *répartition* des biens est déterminée. Le socialisme étudie non seulement la répartition telle qu'elle résulte du droit établi et de la productivité présente, mais encore une répartition idéale qui correspondrait à un droit idéal et à une productivité changée. Il montre que le système actuel de répartition engendre la misère; et, estimant qu'il faut y remédier, montre quelle réforme y réussirait. 4° Le mal, en dernière analyse, est que la propriété de certains exclue de la propriété certains autres. Le socialisme montre qu'une *crise*

sociale a pour cause l'exploitation d'une classe par une autre. Et il estime qu'une classe n'a pas le droit d'exploiter une autre classe. 5° Le remède ne peut venir que d'une réforme du droit positif; le socialisme propose donc une *législation sociale* conforme à son idéal juridique. 6° Cette réforme peut se produire non dans une société amorphe, mais seulement dans une société organisée en État; la réalisation de la réforme dépendant donc du régime politique, le socialisme étudie les *principes du gouvernement* à son usage. — Tels sont les six points où il faut interroger une doctrine sociale et par quoi elle est épuisée. Les trois premières questions, qui sont théoriques, sont seules traitées dans le présent travail; les trois dernières, qui sont pratiques, sont réservées pour un autre volume.

Dès maintenant le socialisme se distingue de la science. Un idéal est affaire de sentiment et non de démonstration; c'est par sentiment que le socialisme estime avant tout le besoin social, qu'il conclut, de ce que l'état présent est mauvais, à le réformer, qu'il proteste contre l'exploitation humaine; c'est par sentiment en un mot qu'il veut abolir la misère. Mais la constatation de la misère, la détermination de ses causes et, une fois donnée la volonté d'y remédier, la recherche des remèdes sont du domaine de la science. C'est le sentiment qui nous fait poser certains problèmes et tendre vers certaines fins. Mais à ces problèmes une fois posés, à ces fins une fois arrêtées la solution convenable et les moyens appropriés ne relèvent plus que de la science.

I. — Le socialisme est, d'après ses théoriciens, le premier à avoir bien posé le problème de la destinée individuelle. L'État est considéré comme une « providence sociale » seule capable de créer « une société universelle d'hommes libres et égaux » (Rodbertus). Ces formules, en même temps qu'elles font justice de la vulgaire opposition entre l'individualisme et le socialisme, vraie seulement du communisme antique, révèlent la parenté étroite du socialisme avec la philosophie allemande du début du siècle. Le mot de liberté est pris ici en effet non au sens négatif du droit politique français, mais au sens hégélien de pouvoir de l'homme sur les choses. Il est ici intervenu une influence saint-simonienne qui a dégagé, pour les esprits allemands, le principe de justice applicable aux rapports des individus entre eux dans la société, le principe de la propriété répartie selon le mérite. Mais l'hégélianisme contenait le germe de ce déve-

loppement. — La théorie hégélienne du droit et de l'État doit être exactement replacée dans le système pour prendre tout son sens et toute sa portée. Notamment c'est la mal comprendre que d'y voir l'omnipotence de l'État : l'État ne serait pas la liberté concrète, s'il opprimait les individus. « Toute nécessité prouve une liberté au-dessus d'elle... Mais c'est la liberté, au terme et dans chaque membre de la série, qui est active. La nécessité n'est que l'ensemble, logiquement enchaîné, des actes libres. » Mais Hegel a omis le problème de l'existence : si la vérité est, elle est sans doute l'accord de la pensée et de l'être. Mais il faut que l'être soit. Le problème des origines n'a pas inquiété Hegel. — Ce va être le rôle de Savigny et de son école de le poser pour le droit. Le droit est un ensemble rationnel sans doute, mais né à certaines époques seulement. Il émane d'un fond obscur, échappant à la conscience des individus ; il est une création spontanée de l'âme populaire. Ce *Volksgeist* se donne un corps qui est l'État. Mais le groupe des individus vivant à un moment donné n'est nullement le peuple, être qui dure par dessous les générations à travers la tradition. — A ce traditionalisme pessimiste et conservateur, Eduard Gans oppose un rationalisme optimiste et démocratique. Le *Volksgeist* n'est qu'un mythe ; et le droit est rationnel, mais d'une rationalité incomplète et dont l'évolution s'achève. — Lassalle, le juriste du socialisme d'État, réunit les deux tendances. Le droit achevé est rationnel, mais achevé il est mort. Le droit vivant ne peut donc se séparer de la tradition, mais il tend vers un idéal rationnel : la solidarité dans la liberté. L'émancipation des volontés individuelles entraîne la mise en commun de la propriété matérielle pour supprimer la dernière cause de servitude qui subsiste. Il ne se peut que cette réalisation de la liberté soit entravée par la volonté des gouvernants. L'État y tend naturellement. (De là historiquement l'appel confiant, en même temps qu'au suffrage universel, à l'autorité constituée, même monarchique et militaire.) — Rodbertus distingue le droit objectif, impératif, et le droit subjectif, attributif de droits propres à l'individu. Le sens de l'évolution est du droit autoritaire au droit créateur de la liberté. Cette liberté, impliquant le pouvoir de l'homme sur les choses, entraîne la mise des choses à la portée de tous par le travail, c'est-à-dire la socialisation. La résistance à ce mouvement sera fatale aux gouvernements ; mais la force intime de groupement et de collaboration humaine ne fera que croître. (De là

historiquement l'invitation pressante à l'Allemagne de faire la première cette transformation nécessaire, plus tôt que la France par exemple.)

Mais cette conception du droit entraîne des conséquences qui posent des problèmes spéciaux. Le fondement de la propriété en est un. Le socialisme se propose, on l'a vu, de créer la liberté pour tous les hommes par le pouvoir sur les choses, par conséquent d'assurer la propriété individuelle. Mais parmi les biens, les uns sont indéfiniment productibles par le travail, les autres sont en quantité limitée; l'appropriation par certains hommes de ces derniers biens, excluant les autres hommes de leur usage, empêche la liberté de se réaliser : peut-elle être légitime? Bien que la loi présente la protège, pouvons-nous la tenir pour une juste propriété, pour autre chose qu'une détention arbitraire? — Hegel avait justifié dans son système la propriété individuelle telle que l'entendait le code civil français. L'appropriation d'une chose matérielle est une incorporation de notre vouloir en elle. La matière à l'égard de notre personnalité n'a point d'être; notre droit sur elle n'est que l'affirmation de sa relativité par rapport à nous. Ce droit naît donc aussitôt, par la seule extériorisation du vouloir, c'est-à-dire par la prise de possession. — Savigny ici encore s'est attaché au problème des origines. Il a voulu montrer que et comment d'un simple fait est sorti, par les garanties dont l'a entouré peu à peu le préteur, un véritable droit. Tout droit est au fond obligationnel, c'est-à-dire entre des personnes. Le préteur a protégé la personne du détenteur contre la violence et l'injure. — Mais Gans conteste l'explication, la protection de la personne étant assurée d'autre part. Le droit ne sortirait jamais du fait, s'il ne s'y trouvait déjà à quelque degré par la raison latente qui est en tout fait. Ce qui est respectable dans la possession est seulement le vouloir d'un être libre. Tout droit est en réalité contractuel. — Mais ce contrat est-il définitif ou révocable, et dans quelle mesure? C'est là le problème des droits acquis, qu'étudia Lassalle. L'erreur sur la chose rend dès maintenant un contrat nul, lorsqu'elle est substantielle : le mouvement du droit tend à assimiler de plus en plus à cet égard l'erreur sur les qualités à l'erreur sur la substance. Un droit, pour être fondé, suppose l'acte d'un vouloir, mais d'un vouloir éclairé, c'est-à-dire conscient de la volonté collective, et animé d'une juste cause. Il ne peut donc procéder que d'une action individuelle, et il ne peut exister que dans la mesure fixée par les

lois existantes. Il appartient ainsi à la volonté collective de limiter la propriété individuelle à ce qui est juste et de la supprimer en tant qu'elle lèse ou contraint de libres vouloirs humains; et les propriétaires soumis à la réforme n'auront pas à être indemnisés de cesser d'être injustes. — Rodbertus (qui suit ici les saint-simoniens) réfutant les économistes classiques, montre qu'historiquement la propriété est née et s'est développée avec l'exploitation de l'homme par l'homme, et s'est fondée ainsi sur la force et non sur le travail du propriétaire; il est juste pourtant, alors que toutes les richesses proviennent du travail, que chacun y ait part en raison de son travail. C'est à la puissance sociale d'établir la correspondance entre l'organisation du travail et celle de la propriété.

Mais comment et dans quelle mesure une loi nouvelle peut-elle modifier des droits jusque-là reconnus? — Ce problème de la rétroactivité des lois avait déjà été étudié par Savigny, qui l'avait résolu en distinguant les lois concernant l'existence et celles concernant l'acquisition des droits : les premières seules pouvaient être rétroactives. Ce critérium est mauvais; s'il reçoit un sens précis, l'explication est inexacte. — Lassalle découvre que la distinction à faire est entre les lois réglant la teneur, le contenu d'un droit, et les lois en réglant seulement la forme. Les premières sont rétroactives, les secondes ne le sont que s'il peut être loisible à tous de se soumettre à la nouvelle formalité. Le droit évolue vers la suppression de tous les privilèges, notamment vers celle du privilège que la Révolution française a laissé subsister, la propriété des moyens de production. — Rigoureusement il n'est rien dû pour la perte d'un privilège, mais, pense Rodbertus, il faut tenir compte des habitudes et ménager la transition : un moyen de réaliser sans heurt l'expropriation légitime serait de fixer une fois pour toutes le revenu des propriétaires; la productivité croissante en ferait diminuer indéfiniment la valeur relative jusqu'à l'annuler. Mais comment assurer cette productivité croissante, et cet accroissement du revenu du travail? Le problème devient proprement économique.

II. — L'économie classique avait eu le double tort de donner le rôle principal au phénomène de l'échange, et d'attribuer au régime économique actuel un caractère normal et définitif. Le sentiment germanique de la complexité empêcha dès l'abord les théoriciens allemands de se contenter d'abstractions aussi simples et de vues aussi

étroites. — Hegel, bien qu'il suive en économie Adam Smith, ne laisse pas de préparer un renouvellement de la conception de l'économie politique : il introduit la notion du besoin général (ou social) qui devait prendre tant d'importance ; et d'autre part en voyant dans les lois du laisser-faire des lois mécaniques (il recourt à la métaphore des lois de la gravitation), il montre que la liberté n'est pas en elles. — Thünen montre l'insuffisance de l'économie de l'échange : la loi de l'offre et de la demande, quand l'offre couvre la demande, n'explique plus rien. Il s'efforce donc de constituer une économie de la production. Sa méthode, très scientifique de principe, est de supposer constants tous les facteurs sauf un de la production, et d'étudier les conditions mathématiques de la production en fonction de ce facteur. S'attachant à la production agricole, il suppose un sol d'une fertilité égale, une main-d'œuvre égale, un seul marché, et ne fait varier que la distance entre l'exploitation et le marché. Cela prouve combien l'étude de la seule division industrielle du travail est insuffisante à une théorie de la production. — Dynamiquement, List établit aussi l'insuffisance de la doctrine libérale : le laisser-faire n'est pas producteur de richesse à lui seul. C'est aux forces productives, et non à la somme des valeurs échangeables, que se mesure la puissance économique d'un pays. Historiquement les pays économiquement avancés ont progressé par une organisation positive et nationale de leur régime. — Rodbertus fait la synthèse entre l'économie mathématique de Thünen et l'économie historique de List. Sa méthode emploie d'une part l'abstraction et d'autre part la comparaison ou la généralisation. Par l'étude analytique des facteurs de la production, par la comparaison des systèmes de production divers selon les temps et selon les pays, elle permet de distinguer les conditions vraiment générales de la production d'avec celles qui tiennent seulement à l'état juridique présent. — Lassalle n'a pas eu le temps de construire une partie économique originale à son système (et ainsi pour l'économie il suit Rodbertus, alors que pour le droit il le précède). Il montre quelle solidarité est impliquée par la production sociale, et il annonce le passage de cette solidarité inconsciente et contrainte à la solidarité libre et consentie. — La production n'est donc plus considérée au seul point de vue de l'échange et dans une société à propriété privilégiée, c'est-à-dire n'est plus appréciée uniquement selon l'intérêt personnel de quelques-uns ; elle est considérée au point de vue social. Le problème est non plus de produire

pour produire, mais de produire pour vivre, et de produire pour vivre au mieux. La production sociale doit satisfaire le besoin social : qu'est-ce qui satisfait ce besoin? C'est le problème de la valeur qui est ainsi posé. La production sociale, pour assurer à tous les conditions de la liberté, doit se préoccuper de la qualité des besoins à satisfaire, de l'ordre, du degré selon lequel ils doivent être satisfaits : quel est l'agencement des forces productives le plus économique qui fournisse le revenu propre à cette fin? C'est le problème de l'organisation du travail.

Les premiers économistes avaient soit considéré la consommation et défini la valeur par l'utilité individuelle, soit considéré la production dans l'échange et défini la valeur par le travail individuel, s'en remettant à chacun d'apprécier son besoin et de diriger son travail, et ils n'avaient pas vu que ce laisser-faire n'assurait pas toujours ni le paiement de l'utilité ni la possibilité du travail. — Hegel se rattache à la théorie de l'utilité, mais il considère, au lieu du besoin individuel, le besoin social, étant préoccupé de fonder une estimation générale et rationnelle, une mesure des valeurs; seulement il suppose la correspondance établie entre les travaux et les utilités produites. — Thünen découvre le principe de la théorie probablement définitive, en énonçant cette proposition que la valeur est déterminée par le minimum d'effort capable de satisfaire un besoin donné, et en impliquant celle-ci que le travail employé à satisfaire le moindre besoin auquel un objet est approprié mesure la valeur de cet objet. — List met en évidence le principe dynamique de la valeur : l'utilité véritable est la force productive, et la production nationale véritable consiste à produire des forces productives. Mais la force productive reste une notion mal définie. — Rodbertus, à l'aide de son hypothèse de la société comparée à un individu exploitant librement un domaine, soutient que du travail seul peut procéder la valeur des choses; c'est donc le travail qui doit fournir la mesure de la valeur; et, les différentes qualités de travail supposées réduites au travail normal, c'est le temps de travail normal qui exprime cette mesure. Un grand progrès vers la justice est à attendre de l'usage de cette mesure des valeurs produites. — Lassalle suit ici encore Rodbertus, mais il a le mérite personnel de discuter la forme nouvelle et spécieuse prise par la doctrine orthodoxe, la théorie des services de Bastiat : elle se ramène en réalité à la théorie ricardienne et entraîne donc les mêmes conséquences; ce que

j'apprécie dans le service qui m'épargne un travail, c'est au fond le travail même qu'un autre a bien dû faire. Le travail social est la seule mesure véritable de la valeur, cela se dégage des contradictions mêmes de Bastiat. — Cette théorie de la valeur est pourtant incomplète en ce qu'elle ne fait pas intervenir explicitement le besoin social; elle postule que la concurrence ramène la valeur au coût de la production : mais cela n'est pas vrai pour le moment. Au fond pourtant Rodbertus et Lassalle, principalement en n'admettant pas que la distribution des divers travaux fût dès maintenant la mieux appropriée, faisaient implicitement une part au besoin social.

Ils n'ont pas cru en effet que la productivité sociale fût spontanément ni actuellement la meilleure. L'économie classique s'était contentée d'étudier les effets de la division technologique du travail. — Hegel avait vu dans ce processus une abstraction et une généralisation se réalisant, et il avait conçu l'organisation du travail comme une véritable logique sociale s'affirmant progressivement. Mais il y avait là-dessous un postulat métaphysique ; en fait l'intelligence humaine dépend souvent des circonstances. — Thünen étudie la division du travail en agriculture précisément dans l'hypothèse d'une technologie équivalente; et il montre comment, tous les autres facteurs étant posés comme constants, la seule distance du marché détermine mathématiquement la nature et le mode d'exploitation véritablement économiques. — List, observant que le laisser-faire, pour n'être pas oppressif, doit supposer un pacte juridique antérieur, établit le principe des nationalités économiques, et dit que la productivité nationale peut résulter seulement de la coopération des forces productives, organisée même contre les vues des individus. — Rodbertus ici fait une synthèse profonde entre Thünen et List : sans doute la production est un mécanisme, dépendant de facteurs naturels ou objectifs, tels que la fertilité d'un sol ou une technique donnée, mais c'est l'homme qui met ce mécanisme en œuvre et peut le faire rationnellement (Lassalle ici ne se distingue presque pas de Rodbertus). Une étude historique, restée incomplète, montre comment les organisations successives du travail, selon qu'elles étaient appropriées ou non aux conditions sociales et naturelles de la production, ont été heureuses ou funestes. La division du travail une fois introduite, comme en même temps existe la propriété individuelle, il arrive nécessairement que la production se règle non sur le besoin social profond, mais sur le marché, où, par l'effet de la répartition

des biens établie, tous les besoins ne sont pas exprimés à la demande. Il est ainsi rentable pour les propriétaires de produire autrement qu'en vue du besoin social. Le remède est que les intérêts divergents des individus propriétaires soient réunis et harmonisés par la collectivité propriétaire. La difficulté principale, qui est, pour Rodbertus, d'assurer la discipline dans cette organisation nouvelle, n'est pourtant pas insurmontable. Rodbertus fait un tableau riant de cette organisation future du travail, directement adaptée au besoin social; — tableau trop riant peut-être, car le gouvernement, même démocratique, n'est pas à l'abri de toute erreur sur l'évaluation relative des besoins, sur la productivité et sur la rémunération de certains travaux.

III. — Mais, on le voit, l'organisation sociale du travail entraîne, pour être conforme au besoin social, une nouvelle répartition; et inversement le système de répartition existant est cause que la productivité sociale présente est mauvaise. Il faut donc critiquer les sources de revenu aujourd'hui reconnues, afin d'éliminer celles qui sont illégitimes. — Le sophisme constant de l'économie orthodoxe a été de tenir la répartition actuelle pour naturelle et nécessaire, et l'erreur de sa méthode, par suite, de se borner à étudier le taux des diverses sortes de revenus qu'elle avait distinguées (assez mal du reste) et de les considérer comme des éléments du prix des choses en même temps qu'elle les déterminait à l'aide de ce prix. Le seul moyen de sortir de ces paralogismes est de partir avant tout de la notion, entrevue par Hegel, du revenu social. — Thünen, par une sorte de physiocratisme renouvelé, a essayé de montrer que le bénéfice possible de la production provenait en somme de la terre. Le capital actuellement naît du concours du travail, mais ce travail a besoin, pour s'exercer, de capital; ce serait un cercle, si la fécondité exceptionnelle des premières terres cultivées n'était capable d'expliquer le premier capital. Mais cette théorie est insuffisante, inexacte, et en tout cas ne ferait qu'établir l'injustice de la rente capitaliste appropriée. — Rodbertus et Lassalle montrent que la rente absolue provient non de la nature, mais de la société. Le travail associé est plus productif que le travail isolé. Voilà le fait général et décisif, qui domine toute civilisation. Mais on aperçoit aussitôt que le bénéfice de la production collective doit revenir à la collectivité et non pas être accaparé par quelques individus. La formule du droit de

chacun au produit intégral de son travail n'a ici guère de sens, puisque le résultat produit par des activités individuelles n'est tel que par la collaboration sociale. Le seul principe est que le revenu social soit réparti selon le travail de chacun. Il faut voir dans quelle mesure les revenus traditionnels sont justifiés de la sorte.

La rente foncière doit d'abord être définie avec précision : elle est le bénéfice qui reste au propriétaire, déduction faite non seulement des frais de production et de la part du fermier, mais encore de l'intérêt des capitaux de diverse forme qui, distincts du capital d'exploitation, sont avancés par le propriétaire. Cette rente (qui est donc bien uniquement la rente du sol et n'est à aucun degré la rémunération d'un capital engagé et d'un travail passé possible) est, d'après Thünen, purement différentielle ; certaines terres n'en ont pas. Il détermine, selon sa méthode mathématique, et dans son hypothèse abstraite, à quelle distance du marché la rente s'annule, et à quelle distance elle deviendrait même négative. Mais le respect de la propriété individuelle l'empêche de voir que la rente des terres favorisées serait justement attribuée à la collectivité, et que d'autre part la rente n'arrive à s'annuler dans son hypothèse que parce qu'il suppose à la limite de son État des terres libres à défricher ; mais dans notre situation présente les terres arables étant à peu près toutes appropriées, c'est une rente absolue qui peut exister. — List, d'un point de vue tout différent, a voulu montrer que la rente foncière était due aux effets de l'activité industrielle ; mais ici encore, sans un respect conservateur de la propriété privée, il aurait vu que la conclusion latente était la socialisation de cette rente. — Rodbertus a donné de la rente une théorie difficile. Le capitaliste industriel cherche à récupérer sur le prix de ses produits sa dépense en matières premières, sa dépense en salaires et machines, et l'intérêt de ce double capital. Le propriétaire foncier cherche à récupérer, sur le prix de ses produits, sa dépense en salaires et machines, et l'intérêt de ce capital, cela se comprend ; mais comme, une fois offertes, les denrées agricoles ou minières ont une valeur, il les considère comme un capital, bien qu'elles soient gratuites pour lui, et exige dans le prix, outre les deux premiers éléments, un troisième élément, l'intérêt de la valeur des matières premières vendues par lui. Cet élément est proprement la rente foncière. On voit qu'elle tient à une erreur de compte consistant en ce que l'intérêt du capital que représentent les matières premières est payé

deux fois, une à l'industriel qui y a droit, et une au propriétaire foncier qui abuse : c'est en ce sens que la rente foncière est un « fantôme ». Cette conception a eu de fâcheuses conséquences en incitant à traiter la terre comme un capital, calculé par la capitalisation de la rente au taux de l'intérêt. — Cette théorie de la rente n'est pas conforme au système ni complète. Comment des matières premières ont-elles, dans le système de Rodbertus, une valeur? Et d'autre part certaines sortes de rentes, notamment la rente locative et urbaine, restent inexpliquées. Mais il est établi en tout cas que la rente est un résultat de l'activité sociale et de l'organisation du travail et n'est donc pas légitimement appropriée par des individus.

Le revenu du capital est-il plus légitime? Mais il faudrait d'abord définir le capital avec quelque précision. List montre quelle confusion recouvre ce terme chez les premiers économistes, et il réfute la théorie si souvent reproduite de l'épargne. Il n'y a de nécessaire à la production que les forces naturelles ou intellectuelles et leur agencement. La notion de capital est à éliminer de l'économie. — Thünen essaie de déterminer mathématiquement le taux naturel de l'intérêt, et aboutit à des propositions telles que « l'intérêt est égal à la rente divisée par le capital employé », ou bien « le taux de l'intérêt est déterminé par le rapport entre le capital et la main-d'œuvre ». Mais, outre que cette théorie confond la question de l'intérêt et celle du bénéfice, elle avoue, sans plus s'en inquiéter, qu'une addition de capital élimine un ouvrier; et elle admet que la concurrence diminue le profit du capitaliste : à qui va donc la différence qui d'après les prémisses revenait justement au capitaliste? — Rodbertus, et Lassalle avec lui, posent mieux la question. La valeur des produits fabriqués provient toute du travail normal qu'ils renferment. Le capital proprement dit n'y a donc aucun mérite. L'intérêt ne saurait être considéré comme destiné à reproduire le capital, puisqu'il est indéfini, et qu'il arrive à doubler et multiplier le capital. Le profit du capitaliste est donc prélevé sur le produit du travail, puisque dans l'ensemble il faut bien que l'échange des produits se fasse strictement à leur valeur. Il se constitue donc aux dépens du salaire des ouvriers. La propriété privée du capital est la survivance d'un droit qui historiquement est fondé seulement sur l'exploitation forcée des uns par les autres : la socialisation en est exigée par la justice. La notion de capital, débarrassée de tout ce qui la trouble aujourd'hui, se réduira aux instruments de production et aux matières

premières. On ne peut appeler intérêt qu'une contribution destinée à l'entretien et au remplacement. Le capital n'est pas une puissance productive, et il n'a qu'une signification historique. — Cette théorie, semble-t-il, est « marxiste »; elle se rapproche fortement en effet de la doctrine de Marx sur la plus-value et le profit, mais elle est originale chez Rodbertus. Elle est exposée aux mêmes objections. Principalement elle n'explique pas le bénéfice commercial; et la théorie incomplète de la valeur a amené une fausse conception de la productivité, laquelle ne vient pas seulement du travail et ne tend pas forcément à s'égaliser. La productivité est due à la vie sociale et dépend du besoin social. Mais le monopole des propriétaires n'en reste pas moins injustifié, et la socialisation du capital exigible.

Un dernier revenu subsiste, capable d'être conforme à notre idéal, le salaire. — Thünen s'était efforcé de déterminer mathématiquement le salaire naturel; il était arrivé à la formule bien connue : le salaire naturel est la moyenne proportionnelle entre le produit et la consommation de l'ouvrier ($\sqrt{ap}$); il retrouve et transforme cette formule de diverses façons et se livre à des déductions ingénieuses d'aspect rigoureux. Mais il faut remarquer que le salaire est réglé par le produit du dernier ouvrier admis, ce qui est rétablir l'effet de la concurrence, et au détriment des ouvriers; et enfin le point de départ est seulement dans l'hypothèse de l'état juridique établi; le salaire normal ou naturel est calculé après réserve faite, sur le rendement maximum, d'une rente capitaliste maxima : or c'était toute la question. — Rodbertus et Lassalle, quant à l'état présent du salaire, le déclarent régi par cette « loi d'airain » qu'a nommée Lassalle : le salaire est ramené au minimum nécessaire à la vie, minimum variable d'ailleurs selon les temps et les pays. Et sans doute cette loi prétendue a été contestée et est à peu près abandonnée. Mais le taux du salaire ne suffit pas à déterminer le sort des salariés : c'est la mortalité ou la disparition de la classe ouvrière, et l'étendue du chômage qu'il faudrait connaître (de là dans le marxisme la théorie de l'armée de réserve industrielle). Quant au salaire normal dans la société réformée, il doit être une part du produit social égale en valeur à la quantité de travail normal qui aura été fournie. Il est difficile pourtant que tout le produit du travail aille aux ouvriers, car toujours des fonctionnaires seront nécessaires qui jouiront d'une rente; mais cette rente est destinée à diminuer, alors que la produc-

tivité croîtra. En second lieu le travail immatériel doit aussi être rémunéré et même largement rémunéré (cette rémunération ne serait pas éloignée de la somme des profits existants). — La théorie est belle, et conforme à l'idéal philosophique posé au début. Mais le principe de la valeur est incomplet. Pourtant le travail, s'il ne mesure pas la valeur, mesure assez bien la répartition, autant que les travaux sont comparables. La formule rodbertienne doit être corrigée : « Les travailleurs ont droit à une part des valeurs sociales produites, non pas égales, mais proportionnelles à la quantité de travail normal accompli par eux » (p. 460).

*
* *

Tel paraît être le schème de la belle œuvre de M. Andler. Il est, je crois, à la fois infidèle et fidèle. Infidèle, en ce que dans cette brièveté nécessaire disparaissent forcément la richesse des exposés de doctrines, la masse des idées incidentes et complémentaires, et la complexité soigneusement reproduite des originaux allemands. Fidèle en ce qu'il y reste, ce semble, cette apparence de discontinuité et de dispersion, cette impression de perpétuel recommencement, ce manque de synthèse explicite qui sont assurément le défaut de ce livre, qui étaient peut-être l'inconvénient inévitable de la composition adoptée. De ce défaut le souci de l'exactitude objective est la cause principale; le concept qui est l'âme de chacun des chapitres prend, dans chaque section, la forme particulière que lui a donnée chaque auteur, et se replace ainsi dans des œuvres d'inspiration, de méthode, et de signification fort diverses. Mais à cet exposé pouvait s'ajouter un travail d'interprétation, de compréhension et de synthèse, car cette complexité de détail, conservée telle quelle, ne laisse dans l'esprit qu'une masse confuse et inutilisable ainsi de connaissances. M. Andler abandonne ce travail à peu près entièrement au lecteur; ce qui est supposer ce lecteur informé, laborieux et de loisir : l'hypothèse est en général trop flatteuse ou trop optimiste. Il est vrai que, si ce livre en sera moins lu, il sera mieux lu : on peut trouver qu'il y a compensation. Il ne faut pas oublier enfin que l'œuvre est ici inachevée : la synthèse et la conclusion véritables ne seront possibles et convenables que dans le second volume où les problèmes pratiques restants seront traités. Mais l'intérêt profond que M. Andler a su déjà inspirer par le présent volume, le sentiment d'un dogmatisme latent, toujours trop peu exprimé à notre gré,

le désir ainsi provoqué de le connaître mieux et bientôt, excusent notre attente d'être impatiente, et peut-être indiscrète.

Il ne peut être question ici de discuter l'exactitude de tous les exposés de doctrines faits dans cet ouvrage. Une critique partielle n'aurait pas grand sens, et une information immédiate insuffisante empêche d'entreprendre une critique totale. Mais la conception générale de l'œuvre peut être brièvement examinée. Qu'un fait social considérable s'explique par un système d'idées, qu'un idéal ait causé une réalité sociale, tel est le principe de l'étude. En ce sens, si un socialisme n'est pas œuvre de science sociale, l'histoire d'un socialisme l'est proprement. Un mouvement socialiste est une grande expérience sociologique. Il permet d'observer que tel système idéal a causé tel fait positif dans une société donnée. Mais tout système idéal n'a pas une influence positive. M. Andler remarque lui-même qu' « on est frappé de l'insuccès presque complet des ouvrages de Fichte, de Krause, d'Ahrens, de Herbart et, dans l'ordre des recherches plus concrètes, de V. A. Huber, d'Engel, de Marlo, auteurs excellents tous... » (note de la page 2). C'est un second stade de la connaissance, mais encore positif, et où il faut bien tendre, que de rechercher pourquoi tel système a influé sur les faits et non tel autre. Est-ce là pure contingence, ou bien déterminisme d'une certaine sorte? M. Andler ne s'est peut-être pas totalement désintéressé de ce problème : « M. de Bismarck, dit-il, quand il eut abjuré la doctrine manchestérienne, vint à Rodbertus. Retour naturel, si la doctrine de Rodbertus représentait la vraie tradition gouvernementale allemande, conservatrice, mais se laissant pousser aux réformes; autoritaire, avec un rare souci pourtant des destinées individuelles » (p. 4). N'est-ce point là un commencement, un germe d'explication pourquoi la doctrine de Rodbertus, plutôt que telle autre, s'est trouvée un jour investie de la puissance politique en Allemagne? Mais qu'est-ce au juste que cette tradition gouvernementale? quelle en est la force nécessaire, le pouvoir déterminant? « Il n'est pas sûr, dit ailleurs M. Andler, que la misère et l'oppression engendrent avec nécessité l'idée et le désir du changement. Des peuples entiers ont vécu misérables et assujétis sans modifier leurs croyances, sans se soulever contre des institutions oppressives... Par surcroît (l'activité génératrice des principes juridiques idéaux) fût-elle vivace et féconde, eût-elle conquis la majorité de suffrages, il se peut encore que les forces matérielles, accumulées par les insti-

tutions vieillies entre les mains de gouvernements, tiennent tête indéfiniment à l'opinion publique » (p. 464). La cause idéale d'une réforme sociale ne suffit donc pas, si certaines dispositions des peuples, certains usages des « institutions » peuvent en compromettre à jamais l'effet. Le problème peut être difficile et même insoluble, au moins présentement ; il n'est pas vain, et il doit être posé.

L'histoire de M. Andler est critique. L'exposé des doctrines est accompagné sans cesse de l'indication de leurs vices, de la dénonciation de leurs erreurs. « Ce que nous avons décrit, c'est surtout un effondrement successif de théories » (p. 461). Quelques-uns se demanderont alors à quoi bon ce long effort historique, et pourquoi une œuvre franchement dogmatique, tenant compte de ce qui subsiste des dogmatismes passés, mais oubliant le reste, n'eût pas mieux valu. Mais, outre que la curiosité scientifique légitime toute étude du passé même complètement mort, c'est à bien connaître les doctrines antérieures que nous apprenons à les dépasser ; si leur valeur instructive est compromise, leur valeur exemplaire subsiste toute. Ici d'autre part des théories qui ont agi sur les faits peuvent être caduques en tant que théories ; mais en tant qu'origine de faits positifs, elles sont elles-mêmes des faits, qui n'ont ni tort ni raison, qui ont été, qui expliquent une part de ce qui est, qu'il faut donc connaître.

Au nom de quoi maintenant M. Andler fait-il la critique théorique de ces théories passées lorsqu'elles ne se sont pas détruites les unes les autres ? C'est d'abord au nom de la théorie, de la science présente. Mais la science sociale est bien peu fixée et bien peu constituée. Il n'est donc pas étonnant que, hors les cas assez peu nombreux où des arguments de faits positifs, des erreurs de prévision manifestes peuvent être invoqués, chacune de ces critiques dogmatiques soit susceptible de trouver un contradicteur. La science actuelle dont il est fait usage est la science actuelle telle que l'interprète, telle que la fait, pour sa part (qui sera sans doute considérable) M. Andler : cette science actuelle est un peu la science de demain. Et cela est une constatation, peut-être un éloge, non pas en tout cas une critique.

Mais les jugements de M. Andler sont encore motivés non seulement au nom de l'état présent de la science, mais au nom d'une certaine conception de l'objet et de la méthode convenables à la science sociale. Fréquemment une conception, ou une tendance, ou un principe est

caractérisé par l'épithète de « sentimental », ou encore de « mythologique ». La part du sentiment et celle de la science sont nettement et expressément faites dans le socialisme. Certes il y a lieu de distinguer rigoureusement le domaine de la science positive, et celui de ce qui n'est pas elle. Mais ce domaine-ci n'est pas de l'aveu de tous le domaine du seul sentiment. Le seul terme caractéristique qui puisse le désigner pour tous, par conséquent le seul qui soit objectif, est celui de « métaphysique ». Mais considérer tout le métaphysique comme « sentimental », c'est faire de la métaphysique, c'est opposer une conception agnostique et négative à toute conception rationnelle et positive. Il y a avantage à rester, dans la critique, sur le terrain strictement positif : sur ce terrain la désignation d'une doctrine ou d'un principe comme « métaphysique », sans plus, doit suffire. A chacun une fois prévenu d'en user et d'en juger selon sa propre métaphysique. Il semble bien qu'il y ait dans l'œuvre de M. Andler lui-même une métaphysique, et en ce sens un sentimentalisme latent. « L'histoire vraie est chose rationnelle » (p. 13). « Si l'économie dite rationaliste du dernier siècle a pu être critiquée par une vue plus historique des choses, soyons d'avance convaincus que l'approfondissement historique a découvert un enchaînement plus conforme à la raison » (p. 13). On peut souhaiter que cette métaphysique, nécessaire sans doute à un dogmatisme idéaliste comme est celui de M. Andler, soit plus explicitement définie. Et c'est une raison de plus de désirer l'achèvement de l'œuvre entière.

II

Né d'un cours professé à des étudiants de tous les ordres, le livre considérable de M. Stein [1], s'il ne le reproduit pas purement et simplement, en a gardé pourtant la forme de leçons, le tour facile et le caractère exotérique. Prévenu de cette origine et de ce mode de rédaction, le lecteur ne s'étonnera pas de trouver dans cette œuvre une composition peu serrée, indulgente à la répétition et à la digression, un plan de vulgarisation encyclopédique, en même temps qu'une exposition animée, parfois piquante, souvent brillante, et une pensée souple, vivante et suggestive.

1. D. Ludwig Stein, *Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. Vorlesungen über Socialphilosophie und ihre Geschichte*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1897, 1 vol. gr. 8, xx-792 p.

La « question sociale » est la préoccupation dominante de tous les esprits aujourd'hui. Le mot « socialisme » est pour nous ce qu'était le mot « libéralisme » pour nos pères. Tous les partis politiques, même conservateurs, toutes les religions du passé sont envahis par les termes, et même par les idées socialistes. La science et l'art sont pénétrés par le problème social. Seule la philosophie reste jusqu'ici en dehors de ce mouvement, et pourtant elle a plus que le droit, elle a le devoir d'y intervenir. La question économique, bien qu'essentielle, n'est pas toute la question sociale; il ne suffit pas de songer aux estomacs, il faut songer aux cœurs et aux cerveaux. La question sociale est vraiment éthico-religieuse. Le socialisme, dont le prestige remplace auprès des foules celui du dogmatisme religieux, doit être une doctrine éthique, une religion de l'humanité. C'est donc la philosophie qui peut seule embrasser et traiter totalement la question sociale.

Il n'y a pas à objecter que la question sociale relève plutôt de cette science récente qui a pris pour domaine l'étude de toutes les formes de la vie sociale. La sociologie est une science philosophique. L'étude philosophique de la question sociale partira de la sociologie et d'une position sociologique de la question.

Le problème des formes et conditions de la vie et de l'activité des hommes en commun qui est le problème de toute philosophie sociale, sera abordé par les trois faces offertes à l'investigation philosophique : l'origine, le développement historique, l'état présent. Cette division fonde celle du livre : une première partie étudiera les formes originaires de la vie sociale; une deuxième partie présentera, par opposition au développement irréfléchi, le développement réfléchi de la société humaine dans une histoire critique de la philosophie sociale; une troisième partie exposera, avec l'état présent des questions, les bases d'une philosophie sociale appropriée.

La méthode inductive des sciences de la nature convient-elle et suffit-elle aux sciences de l'esprit? Au principe de causalité qui vaut ici et là comme principe constitutif, doit être joint, dans le domaine de l'esprit et de l'action volontaire, le principe « régulatif » d'une finalité immanente : et le complément indispensable des deux, causalité et évolution, est le principe de continuité. L'épithète de psychogénétique, par laquelle M. Stein caractérise volontiers sa méthode, résume sa conception.

Dans son étude des formes originaires de la vie en commun,

M. Stein distingue les formes stables, famille, propriété, société (*Gesellschaft*), État, et les formes « labiles » (*labile Formen*), langue, droit, religion (traditions mythologiques et historiques), puis art, morale, philosophie. Il traite successivement de chacune de ces formes sociales en des chapitres d'une information aisée et assez étendue. Des notes pleines d'indications bibliographiques renvoient à des sources, en général bien choisies, souvent récentes. On ne peut ici reprendre à sa suite tout le contenu de ces exposés qui embrassent tout le vaste domaine de la sociologie primitive; on ne peut que signaler quelques points notables et présenter quelques remarques incidentes.

L'intérêt d'abord de cette division en formes stables et en formes fluentes n'est pas très apparent; outre que ce caractère de stabilité est encore relatif même pour les formes dites stables, et que la division est ainsi contestable, elle a cet inconvénient de séparer l'étude de formes sociales aussi voisines, aussi interdépendantes que la famille et la religion primitives, que l'État et le droit. L'ordre suivi n'est pas non plus sans reproche : comment expliquer le droit primitif avant d'avoir étudié la religion? — M. Stein veut distinguer dans le groupement primitif des hommes deux degrés : la communauté (*Gemeinschaft*), agglomération informe, réglée par le seul instinct, et la société (*Gesellschaft*), groupement où la règle procède déjà d'une convention extérieure, d'un légalité même rudimentaire. — D'une manière analogue, dans l'étude de la famille, il convient, pour éviter un véritable abus de mots et une confusion dangereuse, de ne pas appeler mariage toute association sexuelle d'une certaine durée, mais de réserver ce nom à l'union formée selon une règle sociale. — Dans l'évolution de la propriété, M. Stein part d'une étude généralement trop négligée, celle de son origine psychologique : la propriété, ou plutôt la prise de possession, est inspirée par le besoin sans doute, mais elle suppose la représentation du temps et du nombre. Le passage de cette détention à la propriété est bien analysé. Le sens de l'évolution est dirigé vers la propriété individuelle, mais limitée. — La constitution de la société proprement dite et la formation de l'État, poursuivies dans leur évolution, montrent qu'avec la civilisation croît l'individualisme, mais aussi l'impératif social. — Le chapitre de la langue paraît donner une importance aujourd'hui fort exagérée à la théorie de l'onomatopée. La langue, elle aussi, tend vers l'individualité en même temps que vers une universalité. —

L'étude du droit originaire s'inspire largement des idées de M. Stammler. La théorie de la peine paraît un peu méconnaître l'intérêt de certains travaux récents sur ce grand sujet. Le droit tend aussi vers une unification générale en même temps qu'il s'individualise davantage (théorie de la personnalité civile par exemple). — Le terme de religion, par opposition à celui de droit qui comprend le combat avec les forces visibles et accessibles, embrasse la lutte avec les forces invisibles, inabordables, non atteintes par les moyens ordinaires. Cette définition très large permet de rattacher à la religion presque toute la vie psychologique des sociétés au moins primitives. A mesure que la civilisation avance, la religion prend un rôle social de plus en plus élevé, elle exprime et spiritualise la solidarité sociale et humaine. La conception de la divinité s'est épurée, le dieu unique est une nécessité logique de la pensée. Ici encore on peut constater une tendance à l'universalisation (la religion du monde), en même temps qu'à une individualisation (les religions personnelles). Cette étude de la religion, qui semble particulièrement chère à l'auteur, a pourtant le défaut de ne pas donner au culte des morts la place considérable que les travaux contemporains lui attribuent dans les religions primitives. D'autre part elle se distingue si peu de l'étude de la morale et des faits moraux que celle-ci, lorsqu'elle est abordée, ne paraît plus contenir de matière à développer. Il est vrai qu'avec la science, l'art, etc., la morale s'éloigne de la forme irréfléchie de l'activité sociale humaine vers la forme réfléchie. C'est cette finalité consciente se dégageant et s'affirmant de plus en plus dans la philosophie sociale que la seconde partie de l'ouvrage va traiter.

Cette importance donnée à l'étude de la philosophie sociale se confirme d'abord par une discussion du matérialisme historique, fondée sur ce que visiblement les facteurs idéologiques l'emportent de plus en plus à mesure que se développe la civilisation, et subordonnent à leur influence l'influence des facteurs économiques, prépondérante à l'état barbare seulement. M. Stein, ne remontant pas au delà des Grecs par le défaut d'informations suffisantes, montre les origines de la philosophie sociale dans les plus anciens documents (Homère, Hésiode), dans l'œuvre des premiers politiques grecs lacédémoniens (le communisme et l'organisation de Sparte ayant été très surfaits) et athéniens, puis son développement désormais ininterrompu à partir des philosophes, des sophistes, de Socrate, de

Platon, d'Aristote; il la suit chez les stoïciens, les épicuriens, les néo-platoniciens; il recherche celle du premier christianisme (il conteste à ce propos le caractère communiste proprement dit des premières sociétés chrétiennes), puis celle du moyen âge. A la Renaissance, Dante, Machiavel et Guichardin le retiennent déjà davantage. Il consacre un joli chapitre au roman social, à l'occasion de Thomas More et de Campanella. Il arrive ainsi aux temps modernes et à notre siècle pour retracer le tableau du mouvement de l'idée socialiste. Après avoir noté la naissance de l'économie politique et les germes de socialisme qui s'y trouvaient, le développement de la Révolution française et les tentatives égalitaires et communistes qui s'y sont produites, il consacre des chapitres assez pleins à Saint-Simon et son école, à Fourier, à Louis Blanc, à Proudhon, puis en Allemagne, aux précurseurs (Fichte, Marlo, Schneider, Weitling), à Marx (avec une critique étendue) et à Lassalle; puis, sous le titre d'« économie sociale du temps présent », il passe en revue les principales doctrines sociales de l'Allemagne actuelle, en remontant d'abord à Sismondi, Thünen, List et Rodbertus, pour venir au socialisme d'État, puis passer de là à la « monarchie sociale », aux « sociaux chrétiens », à l'école historique, à l'école manchestérienne, au socialisme de la chaire, à l'école autrichienne, à la social-démocratie, et terminer par un court tableau du socialisme en Europe.

Alors un long chapitre reprend et embrasse tout le développement de la philosophie sociale proprement dite depuis la Renaissance jusqu'à nos jours, avec les monarchomaques, avec Grotius, Puffendorf, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke, Montesquieu, Rousseau, Hume, Bentham, Comte, Stuart Mill, Spencer, Kant, Herder, Hegel, etc., Nietzsche, Lange, Dühring, Hartmann, etc. — Que résulte-t-il de cette longue course à travers les âges, les hommes, et les doctrines, de cet amas de noms et de théories rappelées? Le sentiment d'un chaos, d'une anarchie de pensée qui rend nécessaire l'effort de synthèse et de construction dogmatique et systématique auquel est consacrée la troisième partie de l'ouvrage.

Le premier problème, qui est celui des rapports de l'individu et de la société, s'est posé à mesure que l'individu acquérait une personnalité indépendante. Pour lever le conflit aperçu, on a vainement essayé de ramener l'un des éléments à l'autre ; la prétendue influence du milieu, par exemple, n'est qu'une forme de la loi de causalité; et

d'autre part le génie crée un nouveau milieu. La vérité est qu'il y a réciprocité d'action entre l'individu et le groupe. L'étude de la psychologie sociale opposée à celle de l'individu montre la nature et les conditions de cette action. Mais l'opposition n'est pas définitive. Au terme de l'évolution les intérêts de l'individu et ceux de l'espèce s'harmonisent, et cette harmonie se réalise dans l'État, dans le moderne État civilisé, qui est un système organisant la subordination et la hiérarchie indispensables entre les individus et les groupes, de manière à établir l'équilibre entre les droits légitimes de l'individu et les intérêts de la nation, et même de l'humanité. Il faut voir ce que comporte cet équilibre social.

La propriété, on peut le constater en reprenant son évolution, tend à cesser d'être le *jus abutendi* illimité du droit romain, et tend d'autre part à devenir de plus en plus abstraite. La propriété individuelle trouve une limite dans la fin de la société à laquelle elle doit concourir et non s'opposer. Toutefois le passage de la propriété individuelle à la propriété sociale doit se faire progressivement et passer par un état intermédiaire. La socialisation ou plutôt l'étatisation est déjà faite pour l'école, l'armée, les moyens de transport, les forêts, les salines, les manufactures d'armes, les industries de monopole. Elle peut et doit s'étendre aux grandes inventions, téléphone, gaz, lumière électrique, etc., à la propriété intellectuelle après un temps limité, à toutes les branches de l'assurance.

Mais cette réforme de la propriété ne suffit pas. C'est le droit tout entier qui tend vers une socialisation. L'idéal d'égalité harmonisé avec la liberté, d'égalité proportionnelle et non utopiquement identique, se réalise peu à peu. Socialisation du droit veut dire protection juridique des faibles au point de vue économique et subordination des intérêts individuels aux intérêts de la collectivité, de l'État, de l'humanité. Peu à peu s'affirme et se reconnaît le droit à l'existence, et en même temps le droit au travail. La législation croissante du travail, les mesures contre le chômage en sont une preuve. La limitation de la journee de travail fait des progrès. Les vices de la répartition des biens sont amendés par l'impôt progressif sur le revenu, et par une réforme du droit successoral limitant l'héritage sans le supprimer. M. Stein se distingue ainsi nettement de la démocratie sociale, en ce qu'il se préoccupe de tout prolétariat, du prolétariat intellectuel autant que du prolétariat industriel, en ce qu'au lieu de supprimer l'État il s'attache à le reconstruire, en ce qu'au lieu de

supprimer toute propriété privée, il préconise un système mixte de propriété individuelle et de propriété sociale, en ce que son plan de réforme est essentiellement national. Mais dans la pratique il agira bien plutôt avec la social-démocratie qu'avec le socialisme conservateur, lequel cherche un retour chimérique et sociologiquement impossible vers le passé.

Et enfin la transformation sociale doit atteindre les formes supérieures de la vie sociale, la religion, la morale, l'art, la science. Il faut socialiser la religion. La solidarité de tous les hommes entre eux se démontre et en même temps nous pénètre de plus en plus. Il ne faut pas perdre la force du sentiment qui est le fondement de l'action religieuse, mais il faut la tourner dans le sens de la solidarité humaine. L'impératif religieux qui régit notre vie sentimentale doit non pas être rejeté (il ne le pourrait pas d'ailleurs), mais recevoir une nouvelle signification : le nouvel idéal est l'exaltation et la perfection du type humain. A cette religion ainsi conçue il faut un clergé sécularisé, démontrant aux hommes la solidarité croissante et le sens de l'évolution humaine, afin d'appuyer la croyance non sur le mystère mais sur la connaissance. Au lieu du *Credo quia absurdum*, c'est bien plutôt le *Credo ut intelligam* qui doit être la formule de la nouvelle foi. Il faut éliminer tout ce qui reste de bouddhisme, de pessimisme, de négation de l'action et de la vie dans les religions présentes. On peut formuler l'impératif de la morale sociale : « Agis, de façon que tu affirmes dans ton action non seulement ta propre vie, mais celle des autres hommes, et spécialement assures et élèves celle des générations à venir ». Enfin avec la religion et la morale, c'est l'art, c'est la science, c'est l'éducation qu'il faut socialiser par une conscience croissante de la finalité dans l'évolution humaine.

Un dernier problème est celui de la paix perpétuelle, posé par Kant. Les divers symptômes d'une « internationalisation » naissante du droit et des institutions sont rappelés, et le sens en est dégagé. La paix perpétuelle apparaît comme un idéal dont la réalisation, très souhaitable, est rejetée dans un bien lointain avenir. Mais c'est la lutte armée et violente seulement dont il faut souhaiter la disparition; la lutte sociale au contraire, entendue comme une émulation loyale vers le progrès, doit toujours durer. Enfin le livre de M. Stein s'achève par une affirmation de l'*optimisme social* qui résume l'effort et exprime l'esprit de toute cette œuvre.

*
* *

L'analyse rapide de cet important ouvrage suffit à montrer tout ce qu'il contient, toute l'information variée, étendue, ordinairement récente qu'il suppose, et laisse deviner, je l'espère, l'abondance des idées remuées et l'ingéniosité des aperçus. L'inspiration générale qui anime toute l'étude est digne d'arrêter l'attention. Que les philosophes « de profession », si je puis dire, sortent de leur spéculation individuelle pour s'apercevoir que la vie des foules et l'agitation des peuples renferment une philosophie, une pensée latente qui mérite d'être étudiée, appréciée et recherchée, paraît très souhaitable, très sain et très fécond. La philosophie peut revendiquer le rôle principal dans l'étude et la solution de la question sociale, pourvu qu'elle sache à temps se constituer vraiment en philosophie sociale. M. Stein toutefois lui demande surtout de s'emparer du problème religieux, de profiter de l'autorité acquise par le nom et de l'influence sentimentale qui a été le fondement des religions aujourd'hui en décadence, pour pénétrer les esprits et les cœurs d'un culte nouveau, exempt de surnaturel, d'une religion tout humaine, de la religion de l'humanité elle-même. C'est là-dessus peut-être qu'il sera fait le plus de réserves. Que le fondement de l'activité humaine, que le ressort du développement social soit nécessairement sentimental, et qu'il faille donc bien faire appel au sentiment pour toute doctrine pratique, on l'accordera aujourd'hui volontiers. Mais il y a de sérieux inconvénients à qualifier de religieux cet élément nécessaire de toute philosophie pragmatique. Le mot de religion peut cacher ici, dans notre temps, une équivoque qu'il est du devoir de tous d'éviter. Une religion de l'humanité n'est pas substituable vraiment à une religion divine et révélée : il y a hétérogénéité des principes, et incompatibilité de tendances. Que l'évolution de l'une à l'autre ait réussi à se faire dans certaines âmes n'ôte pas à l'homme de réflexion le devoir de signaler la différence essentielle; et un moyen, extérieur sans doute, mais non négligeable, d'y contribuer est d'abord d'appeler différemment ces choses différentes. Ici le mot importe, comme toutes les fois qu'il s'agit de communiquer avec l'esprit de tout un peuple, et non simplement avec ceux de quelques hommes réfléchis. Pour la chose elle existe déjà, chez M. Stein lui-même. La preuve en est qu'après son chapitre de la religion, celui de la morale

est presque vide : c'est qu'il a traité en réalité, sous le nom de religion, d'une morale sociale, de la morale de l'humanité.

La tentative de M. Stein (il est assurément le premier à le déclarer) n'a pas la prétention d'avoir atteint du premier coup son but. La forme même de leçons qu'il lui a conservée prouve qu'il n'a pas voulu s'astreindre à la rigueur d'une composition définitive. Cela témoigne d'une prudence et d'une modestie dont il faut être reconnaissant à l'homme qui a osé entreprendre une œuvre aussi vaste et aussi lourde.

III

Le petit livre de MM. Langlois et Seignobos[1] est destiné aux étudiants historiens. Beaucoup de maîtres ou qualifiés tels gagneraient à en tirer profit; et tous ceux qui, sans s'appeler historiens, emploient la méthode historique trouveront à le lire de quoi lui être reconnaissant.

La connaissance historique n'a d'autre caractéristique que d'être une connaissance indirecte; les sens de l'observateur atteignent non le phénomène étudié lui-même, mais seulement des traces de ce phénomène. La connaissance historique est donc employée dans les sciences de la nature elles-mêmes toutes les fois que le phénomène est passé et ne peut se reproduire (transformations géologiques) ou n'est pas à la portée de l'observation du savant (éclipse visible seulement dans une autre contrée); mais elle y est exceptionnelle. Elle est au contraire la règle, et l'observation immédiate l'exception dans les sciences morales, dans les sciences sociales, où il s'agit le plus souvent de phénomènes qui ne sont pas évocables à volonté (les faits qui ne se sont produits qu'une fois rentrent évidemment dans cette catégorie), ou ne sont pas pratiquement observables par un individu. La connaissance de ces faits, soustraits à l'observation par le temps ou par l'espace, est alors le résultat d'une opération intellectuelle, d'un raisonnement construit sur les traces connues de ces faits, appelés documents. C'est parce que les faits le plus souvent étudiés par ce procédé sont des faits passés, et des faits passés de la vie de l'humanité, que ce mode de connaissance a été spécialement nommé historique, l'histoire étant l'étude du passé de l'humanité.

1. J. Ch. V. Langlois et Ch. Seignobos, *Introduction aux études historiques*, Paris, Hachette et Cie, 1898, 1 vol. in-16, XVIII-308 p.

L'analyse des divers raisonnements nécessaires pour conduire rigoureusement du document au fait cherché, et la critique de leur légitimité et de leur valeur forment la seconde partie de l'ouvrage de MM. Langlois et Seignobos. La première partie, consacrée à l'heuristique, ou méthode de recherche des documents, et à la question des sciences auxiliaires de l'histoire, concerne spécialement l'historien de profession et n'est citée ici que pour mémoire. — Le document est très rarement une trace matérielle du fait, reliée à ce fait par des lois physiques connues (des charbons calcinés et le feu); il est en général de nature psychologique, en ce sens qu'un esprit d'homme au moins et souvent plusieurs sont intervenus entre le fait et nous pour en laisser, intentionnellement ou non, la trace que nous possédons; tous les documents écrits sont de cette espèce. — Devant un document écrit, il faut d'abord se demander si la forme présente en est correcte, exacte, complète, en un mot si elle est identique à la forme d'origine; un travail est souvent nécessaire pour rétablir cette dernière (critique de restitution). Puis quelle en est l'origine, l'authenticité, etc.? Autre série de problèmes qui constitue la critique de provenance. Avec le classement des sources qui les couronne, ces deux critiques forment la critique externe ou critique d'érudition. — Mais, avec la détermination du texte et de l'origine, la tâche de la critique n'est nullement achevée : une critique interne, trop souvent oubliée ou au moins négligée, est nécessaire. Il faut se demander ce que l'auteur a voulu dire, au sens littéral et au sens réel (critique d'interprétation), puis s'il a cru ce qu'il disait (critique de sincérité), enfin s'il n'a pu se tromper ou voulu nous tromper (critique d'exactitude). — Tout ce travail critique est compliqué et difficile. Les sciences de la nature n'en sont pas exemptes, mais il y est simplifié : aucun savant ne vérifie personnellement toutes les propositions de sa science, mais quand il s'en rapporte aux observations d'autrui, c'est seulement à des observations de savants compétents faites selon une méthode définie; la possibilité d'un contrôle est du reste un stimulant efficace à l'honnêteté et à la valeur de l'observation. Dans les sciences morales et historiques, la règle, on peut le dire, est que les observations recueillies dans les documents existants aient été faites sans méthode et par des hommes n'ayant pas conscience ou pas souci de faire œuvre scientifique. — Une critique rigoureuse est indispensable : elle a d'autant plus besoin d'être recommandée, apprise et pratiquée avec application

qu'elle est moins naturelle, la crédulité, aidée encore par la paresse humaine, étant le seul penchant spontané. Il est très mauvais de se fier à une sorte d'instinct : « l'instinct naturel d'un homme à l'eau est de faire tout ce qu'il faut pour se noyer » (p. 49).

Chacune de ces critiques reconnues nécessaires, critique de restitution, critique de provenance, classement critique des sources, critique d'interprétation, critique négative de sincérité et d'exactitude, est l'objet d'un chapitre aussi substantiel de fond que charmant de forme. Ce serait trahir doublement les auteurs que de donner ici un résumé de cette partie de leur œuvre : ce serait en retirer l'agrément, qui tient au tour concret, pittoresque, souvent piquant de l'exposition, et au bonheur des nombreux exemples; et ce serait en diminuer l'utilité et la portée, car l'énoncé abstrait des principes généraux est assez connu ou pressenti et serait volontiers tenu pour banal; mais le détail précis des obligations qu'ils entraînent, des doutes qu'ils soulèvent, des opérations qu'ils permettent et de celles qu'ils condamnent est, plus généralement que beaucoup d'historiens n'en ont conscience, ignoré ou méconnu : c'est justement ce détail qui, analysé et décrit ici avec une précision et une finesse remarquables d'observation psychologique et de réflexion philosophique, fait l'originalité et le mérite de ce travail et l'utilité à en retirer. Le chapitre de la méthodologie classique intitulé « la critique du témoignage » (expression fort inexacte d'ailleurs, empruntée au langage judiciaire fort malheureusement, car elle a égaré les historiens) est renouvelé. On n'avait pas encore, à ma connaissance, aussi nettement et sûrement mis en évidence la nature psychologique de la connaissance historique, la grossièreté de ses procédés qui n'a d'égale que la grossièreté des faits ordinairement étudiés par elle, et l'incertitude méthodique de ses résultats, surtout lorsqu'ils portent non sur des « conceptions », mais sur des « affirmations ».

Mais l'analyse ne suffit pas à constituer l'histoire; une série d'opérations synthétiques est nécessaire pour organiser en un corps de science les faits isolés résultant de l'étude des documents. Le troisième livre de l'ouvrage présent y est consacré. — Les faits historiques ne ressemblent nullement aux faits étudiés par les sciences de la nature : ils représentent des phénomènes de nature très diverse, ils sont offerts à des degrés de généralité fort différents, ils sont localisés dans le temps et dans l'espace, ils sont souvent notés d'un coefficient de probabilité. Surtout il n'y a pas en histoire d'objets

réels soumis à une observation véritable. Les faits historiques sont ou bien des êtres vivants ou objets matériels qui, connus par des documents, ne sont plus pour nous que des représentations intellectuelles ou plus précisément imaginatives, ou bien des actes d'hommes que nous sommes obligés de nous représenter à l'image de ceux que nous connaissons, ou bien des motifs et des conceptions de ces hommes que nous nous représentons d'après leurs auteurs, d'après un tiers, ou d'après nous-mêmes. Les faits historiques sont donc uniquement des faits *imaginés*; l'histoire est essentiellement subjective. Pour qu'elle ait quelque réalité cependant et quelque fondement, il faut que l'humanité passée ait été semblable à l'humanité actuelle : c'est le postulat de toutes les sciences documentaires. Les termes par où s'expriment les faits de la vie humaine et sociale n'ont de sens qu'à cette condition, et pourtant on peut remarquer combien ils sont vagues et mal définis. « Des faits que nous n'avons pas vus, décrits dans des termes qui ne nous permettent pas de nous les représenter exactement, voilà les données de l'histoire » (p. 190). Or les descriptions les plus détaillées sont toujours incomplètes : comment suppléer à leur défaut sinon avec le présent que nous connaissons? Mais comment découvrir et respecter en même temps la différence du passé et du présent qui est justement l'objet de l'histoire? C'est ainsi un travail de correction progressive de l'image d'abord formée qui, poursuivie méthodiquement, devient l'œuvre propre de l'historien. Il faut partir des données générales communes à l'humanité, et les spécialiser peu à peu pour dresser une sorte de questionnaire applicable au passé étudié.

La nécessité de limiter une recherche dans le chaos des faits historiques oblige à opérer un classement en groupes possibles. Si l'on veut dépasser le procédé grossier qui fait ce classement uniquement d'après les conditions extérieures de temps et de lieu, le problème est difficile et encore mal résolu. On propose ici une classification fondée sur la nature des conditions et des manifestations de l'activité dont voici les grands traits : — conditions matérielles : étude des corps, étude du milieu, — habitudes intellectuelles (non obligatoires) : langue, arts, sciences, philosophie et morale, religion, — coutumes matérielles (non obligatoires) : vie matérielle, vie privée, — coutumes économiques : production, transformation, transports et industries, commerce, répartition, — institutions sociales : famille, éducation et instruction, classes sociales, — insti-

tutions publiques (obligatoires) : institutions politiques, institutions ecclésiastiques, institutions internationales. Cette classification se combine avec la classification extérieure pour former des sections chronologiques, géographiques ou nationales ; l'ordre de rangement de faits, qui peut être chronologique, géographique ou logique, ou (à peu près forcément) mixte, dépend du sujet et des circonstances. Les faits individuels et particuliers ne peuvent être négligés au profit des faits généraux, en tant qu'ils ont eu une influence : « Dans un cadre réduit aux faits généraux de la vie politique, il n'y aurait pas de place pour la victoire de Pharsale ou la prise de la Bastille, faits accidentels et passagers, mais sans lesquels l'histoire des institutions de Rome ou de la France ne serait pas intelligible » (p. 205-6). Il y a de nombreuses précautions à prendre dans l'étude des « habitudes » et des difficultés spéciales à chaque ordre d'entre elles. Il n'est pas suffisant d'aboutir à la construction d'un état de société, il faut aussi rendre compte de l'évolution. Mais une histoire générale reste indispensable pour recueillir les faits uniques dont l'évolution ne peut se passer, pour déterminer les conjonctures, les hasards par où le sens en a été à divers moments orienté, pour établir les influences réciproques des divers ordres de faits étudiés; en fait, elle reste confondue avec l'histoire politique.

Le placement des faits tirés des documents dans les cadres formés révèle en général aussitôt de très considérables lacunes. Le raisonnement seul peut essayer de les combler. Il peut être négatif : du silence des documents, on conclut que tel fait n'a pas existé; cela n'est vraiment légitime que si le fait devait en effet forcément être noté dans les documents que nous possédons. Le raisonnement peut être positif : d'un fait (ou d'une absence de fait) relaté par un document, on conclut à un autre fait (ou à l'absence d'un autre fait); ce n'est légitime que si la majeure générale, par où le lien est établi entre les deux faits, est fondée, et que si la mineure, l'existence du premier fait, est exacte. En tout cas, il doit toujours être conscient et être donné au public pour ce qu'il est.

A supposer classés et établis au mieux tous les faits que nous pouvons connaître, l'œuvre historique serait-elle achevée? C'est un scrupule concevable que de ne point vouloir faire un choix, forcément subjectif, entre les grands faits et les « petits faits ». Mais pratiquement, il est impossible de s'en tenir là. La science est par essence une œuvre d'économie, consistant « à recueillir lentement

une quantité de faits de détail et à les condenser en formules portatives et incontestables » (p. 228). L'histoire doit d'abord, comme toutes les sciences de la vie, exprimer les faits bruts de détail en des formules descriptives. La difficulté est d'atteindre à la brièveté sans renoncer à la précision. Ces formules doivent exprimer le caractère, l'étendue, la durée des faits soit généraux, ou habitudes, soit uniques, ou événements. Mais elles ne doivent pas être que qualitatives; pour la détermination de la quantité, on a recours, avec une certitude décroissante, à la mesure, au dénombrement, à l'évaluation, à l'échantillonnage, et enfin à une généralisation souvent mal fondée. — Mais, les formules descriptives obtenues, il reste encore à les lier par des formules d'ensemble, avec la préalable précaution de déterminer la valeur variable des résultats. Ces ensembles (d'institutions, de groupes humains, d'événements) ne pouvant pas être fondus les uns dans les autres, peuvent être l'objet de comparaisons, soit selon les catégories de faits spéciaux (langues, religions, arts comparés), soit selon les groupes concrets d'individus (ici on ne s'entend même pas encore sur le principe de l'étude). Les faits simultanés reliés entre eux, le consensus même a besoin d'être expliqué. Cette recherche des causes est très difficile, dès qu'on renonce à l'explication providentielle, ou aux explications métaphysiques encore usitées (la théorie du progrès par exemple), qui ne valent pas mieux au point de vue strictement scientifique. On a proposé de transporter en histoire la méthode des sciences naturelles, la méthode comparative, mais les tentatives faites ont eu le tort « d'opérer sur des notions abstraites, en partie arbitraires, parfois même sur des rapprochements de mots sans connaître l'ensemble des conditions où se sont produits ces faits » (p. 252). La connaissance complète de cet ensemble de conditions est à peu près impossible en histoire, et pourtant la détermination d'une cause l'exigerait. Ce qui est le mieux et le plus connu en somme, ce sont encore les causes accidentelles, les événements. En tout cas, la recherche des causes des faits généraux procédera toujours par analogie avec le présent : elle devra soigneusement, pour atteindre les causes tant de la solidarité que de l'évolution, remonter des habitudes sociales jusqu'aux hommes, individus pensants et agissants, êtres capables d'évoluer, qui sont la seule réalité concrète. C'est là le terme idéal de la construction historique.

Des préceptes sur l'exposition historique sont encore nécessaires :

l'histoire « littéraire », sous ses diverses formes et à ses divers degrés, est rigoureusement condamnée. Les procédés de la seule exposition à recommander, de l'exposition scientifique, soit monographique, soit plus générale, sont ensuite fort nettement décrits. — Pour conclure, l'histoire n'est pas un vain travail d'esprit; si elle n'est point capable de fournir des préceptes pratiques, elle a l'utilité de faire comprendre le présent, celle encore de rendre possible la constitution des sciences sociales, mais surtout elle est un excellent instrument de culture intellectuelle.

*
* *

Ce bref résumé de la troisième partie du livre de MM. Langlois et Seignobos (cette partie a été, nous dit une note de l'introduction, écrite par M. Seignobos) suffit, je pense, à montrer que ce livre est bien une œuvre intéressant les sociologues. — Ce qui frappe cependant, c'est une sorte de défiance pour les termes, les notions, les positions de question usités dans la méthodologie faite par des philosophes ou des sociologues. — Ce que M. Seignobos appelle « habitude » est bien près d'être ce que beaucoup entendent par phénomène social; l'épithète de social lui sert exclusivement de rubrique pour grouper la famille, l'éducation et les classes sociales, alors que les usages de la vie matérielle et de la vie privée sont appelés « coutumes matérielles », la langue, la religion, etc., groupées sous le titre d' « habitudes intellectuelles »; on est étonné que le terme de loi, surtout celui de « loi empirique » au sens si heureux qu'a défini Mill, ne vienne pas désigner des notions toutes voisines. Le vocabulaire personnel n'enlève rien à l'intelligence du livre, parce qu'il est clairement et nettement défini. Mais il correspond à une attitude de pensée plus profonde et dont les conséquences sont visibles.

Il est remarquable qu'après avoir si bien montré que la connaissance historique en effet est seulement un mode de connaissance, et ne caractérise nullement une science, l'auteur fasse ensuite la synthèse autour de la notion d'histoire et non autour de la notion de science. Il semble considérer que les sciences de l'homme moral empruntent à l'histoire, constituée d'autre part pour elle-même; alors que les sciences, surtout les sciences sociales, ont simplement le caractère commun d'être, non purement spéculatives et constructives, mais comparatives et historiques, et que, incapables de se borner à l'étude

des phénomènes présents qui les concernent, elles étudient chacune historiquement ces mêmes phénomènes dans le passé. L'histoire n'est rien qu'un procédé de connaissance. Les sciences naturelles font usage aussi de la connaissance indirecte soit dans le temps, soit dans l'espace. Et le groupement selon ce mode de connaissance est d'abord utile : un voyageur de l'Afrique centrale décrit à la fois la faune et la flore des pays traversés; un géologue qui découvre un terrain relève les fossiles animaux et végétaux en même temps qu'il étudie la roche. Mais ce groupement est tout provisoire; le seul scientifique et définitif est celui qui se fonde sur la nature des phénomènes. Les notions recueillies sont classées dans la géologie proprement dite, la paléontologie animale, végétale, dans la zoologie, l'anatomie, la physiologie, la botanique; on laisse à la vulgarisation les histoires de la terre avant le déluge, et les descriptions de la nature tropicale. Pourquoi le procédé de connaissance serait-il le principe de groupement dans les sciences de l'humanité plutôt que dans les autres sciences, et non pas, comme dans ces sciences, la nature des phénomènes? Parce qu'il devient le procédé principal, cesse-t-il d'être un simple procédé? Parce que traditionnellement les cadres des recherches sont ainsi institués, est-ce une raison d'y persévérer? Parce que l'habitude a dévié notre curiosité en toutes ces matières et l'a rendue anecdotique, convient-il de ne pas réagir, et de ne point faire effort pour la rendre proprement scientifique? Il y a sans doute cette objection que les faits individuels, les événements, ne sont nullement négligeables en histoire, puisque sans eux l'évolution des faits abstraits, des institutions, est souvent inexplicable. Ici encore les sciences sociales ne diffèrent des sciences naturelles que par le degré : le relèvement du seuil d'un golfe peut, en le transformant en lac, amener une évolution curieuse des animaux marins demeurés à l'intérieur; ce fait, scientifique pour le géologue, est un fait de hasard pour l'anatomiste; l'anatomiste a besoin de connaître qu'il a eu lieu, puis il étudie scientifiquement l'évolution des formes animales dont cet « accident » a été la cause déterminante. Le nombre de ces événements contingents dont a dépendu la production de tel ou tel de leurs phénomènes est plus grand dans les sciences sociales ; mais le rôle, au point de vue méthodologique, n'en est pas autre. Une discipline spéciale peut être ici nécessaire pour établir le recueil de ces faits individuels, contingents (ou à tenir pour tels au point de vue respectif de chaque science, bien qu'en eux-mêmes ils puissent être déter-

minés), à cause de leur quantité et de la difficulté de les atteindre; mais cette discipline, théoriquement accessoire et subordonnée, ne peut être considérée comme la science principale elle-même. — A vrai dire les mots peuvent rester les mêmes; il peut y avoir un intérêt pratique, administratif ou professionnel, à ce que certains groupes d'études continuent de porter l'épithète d'historiques. Ce qui importe est que l'esprit et le point de vue en soient vraiment scientifiques.

IV

M. Durkheim, soucieux de donner au plus vite à la sociologie le caractère d'une science positive véritable, lui impose l'obligation d'aborder seulement des problèmes restreints et bien déterminés. Il a pour sa part étudié dans le présent volume[1] le phénomène du suicide. La première précaution à prendre est d'en donner une définition objective : « On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat » (p. 5). La statistique des suicides révèle à un premier examen la constance remarquable de leur nombre dans les divers pays; bien mieux, ce nombre est spécifique pour les diverses sociétés comparées. La mortalité est loin de présenter soit la même constance, soit la même spécificité. Il y a donc un taux social du suicide. Ce sont les conditions de ce phénomène qui vont être ici recherchées. Il ne peut être dû qu'à des causes extra-sociales ou à des causes sociales.

Les facteurs extra-sociaux dont l'influence est ici possible ne peuvent être que des tendances individuelles très générales ou des conditions du milieu physique. — Le suicide d'abord a paru souvent relever de la pathologie mentale. On a soutenu que le suicide n'était qu'une suite de la folie. Cette thèse a revêtu deux formes. A la première selon laquelle le suicide serait une monomanie spéciale, M. Durkheim oppose que la science actuelle n'admet plus l'existence des monomanies. La seconde ferait du suicide un épisode caractéristique de la folie : M. Durkheim classe les suicides qu'on peut rattacher à la folie et les ramène à quatre types, puis il montre qu'il existe des suicides raisonnables incapables de rentrer dans ces catégories. Mais en dehors de la folie proprement dite, le suicide ne pourrait-il

1. Émile Durkheim, *Le suicide, étude de sociologie.* Paris, Alcan, 1897, in-8, XII. 462 p.

s'expliquer par la faiblesse nerveuse, par la neurasthénie? Il est probable en effet que la neurasthénie est fréquente parmi les suicidés, mais le taux du suicide dépend-il de cette condition individuelle ? Pour le chercher, M. Durkheim admet qu'il y a correspondance entre la dégénérescence nerveuse et le nombre des aliénés, et, comparant dès lors les statistiques des aliénés et celles des suicidés, dans leurs variations selon le sexe, la religion, l'âge, les pays, trouve qu'il n'existe pas de rapport apparent entre les deux phénomènes. Une autre forme plus spéciale de la dégénérescence, l'alcoolisme, est également à éliminer; la comparaison entre la distribution géographique du suicide et celles des délits d'ivresse, des folies alcooliques, et de la consommation de l'alcool ne révèle aucun rapport.

A côté des états psychopathiques, certains états psychologiques normaux ont été invoqués. Un grand rôle a été attribué à l'influence de la race. Mais comment définir la race? Ce mode de groupement reste très vague. Toujours est-il que dans l'intérieur des trois grandes races distinguées par Morselli des divergences considérables sont constatées dans le taux des suicides. Les Allemands seuls ont une tendance caractéristique, mais elle ne les suit pas hors de l'Allemagne, elle ne tient donc pas à la race. Indirectement, si la race influait vraiment, le suicide devrait être héréditaire; mais cette hérédité n'est pas prouvée, parce que l'importance relative des cas d'hérédité constatés est inconnue, et parce qu'une autre explication reste toujours possible; elle est même très douteuse : car comment expliquerait-on dans cette hypothèse le taux différent des hommes et des femmes, soumis pourtant à la même hérédité, et le taux différent selon les âges?

On a recouru à divers facteurs cosmiques, au climat, à la température. Il est aisé de voir que le climat n'a pas d'influence. Pour la température au contraire, il y a plus d'apparence : c'est une constatation générale que le nombre des suicides varie avec les saisons, atteint le maximum en été et le minimum en hiver; mais est-ce à dire que la fréquence estivale des suicides soit attribuable à l'influence excitante des chaleurs excessives sur l'organisme? Il n'y a pas de relation fixe entre le taux mensuel des suicides et la température mensuelle, et dans certains pays chauds le suicide est rare. Ce n'est pas non plus le changement d'une température à une autre qui influe : car la variation du nombre des suicides est d'une continuité remarquable. La cause de la variation saisonnière est autre :

on peut voir que la variation correspond à la variation dans la longueur des jours. D'autre part il est constaté que dans les limites de la journée le suicide est plus fréquent le jour que la nuit, le matin que le soir, avec un arrêt autour du midi. Il n'y a qu'une explication générale possible de tous ces faits : le suicide augmente en même temps que l'activité sociale. Dans l'année c'est en effet dans les longs jours, dans la journée c'est en effet pendant le jour et spécialement pendant la matinée que la vie sociale est la plus intense.

Avant de passer à l'étude de causes sociales, M. Durkheim discute l'influence d'un phénomène de psychologie individuelle, l'imitation, auquel a été parfois attribué un rôle prépondérant en sociologie. Il convient d'abord de limiter strictement le sens de ce mot et de ne point l'étendre abusivement à toute la vie psychologique. La contagion existe vraiment pour le suicide. Mais l'imitation proprement dite peut-elle expliquer le taux du suicide? S'il en était ainsi, la distribution géographique du suicide montrerait comme des foyers de propagation et de rayonnement et une dégradation croissante d'influence. Cette méthode appliquée à la carte de France par arrondissements, à celle de Seine-et-Marne par communes, à celle d'Europe par pays, révèle que le taux du suicide varie par grandes masses homogènes plutôt que par dégradation rayonnante. Il en résulte cette conclusion pratique que la publicité n'a pas lieu d'être interdite, et cette conclusion théorique que l'imitation n'a pas l'importance attribuée.

Les facteurs extra-sociaux donc ou bien n'ont aucune influence ou bien ont une influence restreinte qui ne suffit pas à expliquer le taux du suicide. Il faut ainsi recourir à l'étude des causes sociales possibles. Pour ordonner cette étude, il faut renoncer à classer d'abord morphologiquement les suicides; on ne peut pratiquement les classer que par leurs causes. Mais ces causes ne sont pas celles que les publications officielles assignent aux suicides constatés. Il faut se défier *a priori* de renseignements aussi difficiles à relever avec certitude et ordinairement issus de pures conjectures. Il faut s'en défier bien davantage, en constatant en fait que la proportion des diverses causes constatées par les rapports de police est sensiblement la même dans les différents pays, et entre les diverses classes sociales, alors que le taux social du suicide y est fort différent et que vraisemblablement les raisons de suicide dans la classe agricole ne sont pas identiques à celles du suicide dans les classes libé-

rales. La méthode est donc d'étudier comment le taux des suicides varie en fonction de divers concomitants sociaux.

Le taux du suicide varie avec la religion; il est beaucoup plus élevé chez les protestants que chez les catholiques, un peu moindre souvent ou en tout cas faiblement plus grand chez les juifs que chez les catholiques. Cette constatation est générale dans la plupart des pays d'Europe, à l'exception de la Suède et de la Norvège (qui pourtant conservent un taux supérieur à celui de tel pays catholique secondaire). Cependant la condamnation morale du suicide existe dans les trois religions. Il est insuffisant d'invoquer l'état de minorité où se trouvent, dans les pays où les observations ont été surtout faites, les catholiques et les juifs partout. Ce qui varie d'une religion à l'autre, c'est la cohésion, l'intégration de la société religieuse, plus grande dans le catholicisme, forte dans le judaïsme surtout ancien, très relâchée par l'effet même du libre examen dans le protestantisme. La preuve en est que l'Angleterre dont le protestantisme reste plus intégré a aussi un taux de suicide inférieur à celui des autres pays protestants. D'autre part l'individualisme religieux varie comme le goût de l'instruction et le degré du savoir : or les peuples protestants sont en moyenne plus enclins à l'instruction que les peuples catholiques, et le suicide varie comme le goût du savoir chaque fois que celui-ci répond à l'individualisme religieux. Ce n'est donc pas la science qui augmente le taux du suicide, mais c'est la désintégration de la société religieuse corrélative à l'accroissement de science.

Quelle est l'influence de la famille sur le suicide? On a cru montrer que les mariés se suicidaient plus que les célibataires, mais cela tient à ce qu'on a comparé en gros le chiffre des mariés et celui des célibataires, sans remarquer que ce dernier comprend tous les enfants et impubères, lesquels ne peuvent être mariés. Il convient de séparer l'influence de l'âge et celle de l'état civil. Les documents existants ne permettent cette étude que pour le grand-duché d'Oldenbourg de 1871 à 1885 (une statistique suédoise est à rejeter comme manifestement entachée d'erreur), les recherches particulières de M. Durkheim la rendent possible pour la France de 1889 à 1891. Quatre lois en sont tirées : les mariages trop précoces ont une influence aggravante sur le suicide, surtout en ce qui concerne les hommes; à partir de vingt ans les mariés des deux sexes bénéficient d'un coefficient de préservation par rapport aux célibataires; le coefficient de

préservation varie avec les sexes; le veuvage diminue le coefficient des époux des deux sexes, mais, le plus souvent, il ne le supprime pas complètement. Ces lois ne peuvent être expliquées seulement par l'influence d'une sélection qu'opérerait le mariage : une pareille sélection est fort contestable, et il ne serait rendu compte en tout cas ni de la variation selon l'âge, ni de la variation selon le sexe : c'est donc à une influence du régime lui-même qu'il faut s'attacher. Mais il y a lieu de distinguer entre le mariage simple et la famille : auquel de ces deux facteurs est due l'immunité conjugale? Il est à remarquer d'abord que la nuptialité reste stationnaire alors que le suicide croît. Puis, en fait, l'immunité des époux sans enfants est plus faible que celle des époux avec enfants; et les épouses sans enfants se suicident même plus que les célibataires du même sexe et du même âge. La légère immunité dont jouissent les époux sans enfants, et la très remarquable immunité dont continuent de jouir les veufs, ne peuvent s'expliquer par une sélection matrimoniale. L'étude précise des faits fonde cette loi : dans une même société la tendance au suicide à l'état de veuvage est pour chaque sexe fonction de la tendance au suicide qu'a le même sexe à l'état de mariage. Les rapports des coefficients correspondants entre le département de la Seine et la province sont même numériquement très voisins. Il ressort de toute cette étude que la préservation constatée est due à peu près toute à l'action de la famille : elle augmente en effet avec sa densité (en ce sens que la carte de rareté des suicides correspond à la carte de densité familiale en France). C'est dire qu'elle résulte de l'intégration plus ou moins grande de la société familiale.

On constate que les suicides diminuent dans les périodes de crises politiques et nationales. N'est-ce point encore qu'à ces moments la vie sociale du groupe reprend une intégration plus forte? — Ainsi le suicide varie en raison inverse du degré d'intégration sociale. Le suicide qui correspond à la désintégration sociale mérite le nom d'*égoïste*, car l'attachement de l'homme à la vie s'est affaibli dans la mesure où l'attachement de l'individu à la société se relâchait; c'est l'état social qui fait de l'individu « une proie toute prête pour le suicide ».

Mais un autre type de suicide, tout opposé, existe dans les sociétés inférieures : c'est le suicide de femmes sur le tombeau du mari, des clients à la mort du chef, etc. Ce suicide, au lieu de provenir de la désintégration sociale et du développement individualiste, provient au

contraire d'une intégration sociale extrême où disparaît l'individu. Ce type de suicide sera donc, par opposition, appelé *altruiste*. La forme pure de ce type comporte le caractère obligatoire du suicide; plusieurs formes cependant doivent y être rattachées, où le suicide est moins expressément exigé. — Existe-t-il rien de pareil dans les sociétés civilisées que nous connaissons? Un fait, depuis longtemps remarqué et généralement établi en effet, est le taux élevé des suicides militaires par rapport au taux des suicides civils du même pays. N'y-a-t-il pas précisément dans l'armée une intégration supérieure et un effacement de l'individu qui peuvent la rapprocher des conditions sociales primitives? L'aggravation militaire du taux de suicide ne tient pas au célibat ni à l'alcoolisme; elle ne s'explique pas non plus par le dégoût du service, puisqu'elle augmente avec la durée du service alors que l'accoutumance devrait produire l'effet contraire; qu'elle est plus forte chez les officiers et les sous-officiers cependant moins gênés par la discipline et la contrainte; qu'elle est plus forte chez les rengagés et les volontaires, à qui l'on doit pourtant supposer le goût du métier. Si l'on considère au contraire que cette aggravation est plus forte chez les peuples où la tendance au suicide égoïste est faible, qu'elle est plus forte dans les armes d'élite, qu'elle diminue alors que la tendance au suicide égoïste augmente, on ne peut l'attribuer qu'à l'esprit militaire, c'est-à-dire à l'état altruiste qu'il implique, et on rattachera le suicide militaire au type altruiste du suicide.

La société est encore plus ou moins régulatrice de l'action des individus. L'anomie sociale entraîne une forme de suicide correspondante, qui sera appelée *anomique*. (L'excès de réglementation entraîne une forme opposée, mais, comme le type a peu d'importance dans les sociétés que nous connaissons, — suicide des époux trop jeunes, de la femme sans enfants, — il est négligé.) — Les crises économiques, et non seulement les crises fâcheuses, mais encore les crises de prospérité (expositions universelles), entraînent une augmentation des suicides. Ce n'est pas la pauvreté qui en elle-même est cause du suicide, mais c'est le changement de condition. Un régime économique normal limite d'une certaine façon les besoins de chacun par ses moyens. L'anomie économique rompt brusquement cet équilibre; de là une anomie morale et la tendance au suicide. L'anomie économique est aujourd'hui à l'état chronique dans notre société : on peut constater les suicides qui en résultent. — Il y a une anomie de la société

familiale qui a une influence analogue sur le suicide, le divorce. Un parallélisme frappant se remarque entre le développement de l'institution du divorce et l'augmentation du taux des suicides. Mais en même temps que la fréquence de divorces augmente, le coefficient de préservation des gens mariés par rapport aux célibataires diminue. Ce n'est pourtant pas à une simple diminution de la cohésion familiale que ce double effet est imputable, car la variation de l'immunité est inégale pour les deux sexes, et même se retourne pour devenir favorable à la femme. La véritable explication est que, contrairement à l'opinion courante, la constitution matrimoniale nouvelle, l'affaiblissement de la discipline matrimoniale qu'implique le divorce profite à la femme, qui perdait à se soumettre à cette règle, et nuit à l'homme, qui gagnait à renoncer à une liberté dont son inquiétude sexuelle faisait une source de tourments.

Les trois types sociaux du suicide distingués, égoïste, altruiste, anomique, se particularisent dans les individus de diverses manières selon les circonstances et les dispositions personnelles; ils se reconnaissent pourtant à une certaine tonalité caractéristique de l'action. Le suicide égoïste revêt la forme apathique; le suicide altruiste, la orme passionnelle ou volontaire; le suicide anomique, la forme de la colère, de l'irritation ou du dégoût. Des types mixtes existent aussi, égo-anomique, anomique-altruiste, égo-altruiste, auxquels correspondent des formes sentimentales intermédiaires. Une pareille classification n'a point à tenir compte de l'instrument de mort choisi. Le choix de ce dernier varie avec les sociétés et dépend de causes sociales, mais non des causes qui influent sur le taux du suicide.

Il reste à conclure; M. Durkheim développe sa conclusion jusqu'à en faire un troisième livre de son ouvrage : *Du suicide comme phénomène social en général.* A l'occasion du suicide en général et des résultats de l'étude précédente, c'est sa conception générale de la sociologie, du phénomène social, de la morale sociale, du caractère normal ou anormal des phénomènes qu'il reprend et défend contre diverses critiques. — La constance et la spécificité du taux du suicide ne peuvent s'expliquer que par un penchant déterminé et propre de chaque société. La théorie de l'homme moyen est tout à fait insuffisante. « C'est la constitution morale de la société qui fixe à chaque instant le contingent des morts volontaires. Il existe donc pour chaque peuple une force collective, d'une énergie déterminée, qui pousse les hommes à se tuer » (p. 336). Cette force collective doit

être entendue comme une réalité extérieure et supérieure à l'individu. On a objecté à cette conception qu'un fait social pouvait se transmettre seulement par des traditions inter-individuelles. Mais le taux social ne peut être l'objet d'une telle transmission. On a objecté encore que l'individu était la seule réalité de la société. Mais il y a des objets matériels qui représentent des phénomènes sociaux (un type d'architecture); et, pour les autres faits sociaux, bien que psychologiques, ils sont forcément extérieurs aux consciences individuelles, puisque chacune d'elles n'en contient qu'une petite partie. L'agrégat des consciences individuelles qui forme le substrat des phénomènes sociaux n'est pas plus difficile à admettre que l'agrégat des consciences élémentaires dont est formé notre moi individuel.

Quel est maintenant le rapport du suicide phénomène social avec les autres phénomènes sociaux? Doit-il être classé parmi les phénomènes moraux ou immoraux? La solution ordinaire du problème consiste à construire un idéal abstrait, et à juger du haut de cet idéal le fait proposé. La méthode ici employée consistera au contraire à rechercher dans l'histoire sociale comment le suicide a été apprécié moralement et pour quelles raisons, puis à examiner si ces raisons subsistent encore dans nos sociétés actuelles. Cette étude montre que la réprobation du suicide est allée en progressant, sauf aux époques de décadence. Elle est plus que jamais fondée aujourd'hui. « La société est lésée, parce que le sentiment sur lequel reposent aujourd'hui ses maximes morales les plus respectées, et qui sert presque d'unique lien entre les membres (le respect de la personne humaine) est offensé. » M. Durkheim examine enfin le rapport du suicide avec certains autres actes immoraux, et notamment avec l'homicide pour discuter et contester la théorie de l'école criminaliste italienne.

Y a-t-il lieu de tirer de cette étude des préceptes pratiques? Il faut décider d'abord si le taux présent des suicides est normal ou anormal (question indépendante de celle de la moralité). De fortes raisons inclinent à la seconde hypothèse. Les mesures répressives possibles ne pourraient avoir qu'une influence restreinte. L'éducation, ne faisant que refléter l'état moral d'une société, ne peut le corriger. Il faut remonter aux causes sociales découvertes, à la désintégration sociale. Le remède contre le suicide égoïste serait d'intégrer plus fortement l'individu dans les groupes sociaux. Mais dans quels groupes? La société politique, ni la société religieuse,

oppressive de la pensée, ni la famille qui tend à se restreindre au couple, ne sont propres à cette œuvre. Seul le groupement professionnel entendu d'une certaine façon est capable d'apporter le remède. Le renforcement du groupe professionnel aurait l'avantage de rétablir, par une véritable décentralisation professionnelle, des intermédiaires utiles entre l'individu et l'État.

*
* *

Cette analyse ne met pas en évidence une part notable de polémique que renferme le livre de M. Durkheim. A la lecture, elle frappe d'autant plus que le caractère général de l'étude est plus scientifique et impersonnel. Quelle que soit la réputation de M. Tarde, il est exagéré d'admettre que toute étude de sociologie doive consacrer un chapitre à montrer que l'imitation n'est pas le principe unique et universel d'explication sociologique : la chose va de soi, si l'étude se suffit à elle-même par ailleurs. Et c'est là le cas pour le travail présent de M. Durkheim.

On remarquera aussi que de l'objet spécial de son étude M. Durkheim s'élève volontiers aux questions de principe de toute la science sociologique, pour expliquer et défendre à nouveau, à l'occasion de cet exemple concret, celles de ses conceptions générales précédemment exposées qui ont été le plus critiquées. Et ici encore peut-être son travail se défendait de lui-même. On peut en effet le suivre dans ses recherches positives, admettre même ses inductions, et cependant faire des réserves sur certaines de ses formules générales. Assurément la conception des faits sociaux telle que la présente M. Durkheim fonde la sociologie comme science ; mais elle n'est pas conforme au principe d'économie. La sociologie peut être fondée comme science à beaucoup moins de frais. « Les tendances collectives, dit-il, ont une existence qui leur est propre ; ce sont des forces aussi réelles que les forces cosmiques, bien qu'elles soient d'une autre nature » (p. 348). « *Aussi* réelles » : on pourrait dire « *aussi peu* réelles », et la science physique n'y perdrait rien en tant que science. La science n'a pas besoin de travailler sur des « réalités ». C'est une question purement métaphysique que de savoir si une réalité correspond ou non à la science ; et sans doute la science conduit à cette question, elle mène à la métaphysique, et elle en reçoit souvent de fécondes directions. Mais elle en est distincte. Il suffit à la science qu'il existe

des phénomènes objectifs et déterminés. Il peut être commode de se représenter les relations entre les phénomènes à l'aide de certaines images; il est commode par exemple de se représenter les actions interplanétaires sous la forme d'une attraction, les actions électriques avec la métaphore du courant; mais ce ne sont que des métaphores commodes, et qui ne veulent rien préjuger de la nature réelle de ces relations. Pourquoi serait-il plus nécessaire en sociologie de considérer les « forces sociales », les « courants suicidogènes » autrement que comme des métaphores? Cette conception générale de la sociologie est en réalité une métaphysique de la sociologie, elle est un réalisme sociologique, elle ajoute, comme elle le dit elle-même, un monde nouveau de réalités à ceux dont s'étaient occupées les métaphysiques antérieures. Ce n'est pas le lieu de l'examiner ici. Mais il faut reconnaître que de toutes façons elle aura eu le mérite de provoquer l'attention et la discussion, et de porter un coup sensible à la conception individualiste et artificielle de la société. Elle aura demandé le plus; elle aura en tout cas obtenu le moins.

Mais ce qui apparaît nettement dans *Le Suicide*, c'est que, cette conception fût-elle discutée et compromise, une part de l'œuvre ne perd rien de sa valeur. Toute l'étude positive du taux des suicides, des corrélations établies avec certains facteurs, subsiste, comme une œuvre proprement scientifique, c'est-à-dire jusqu'à ce que la connaissance de nouveaux faits ou une connaissance nouvelle des faits déjà considérés vienne la remplacer. Peut-être ferait-on quelques réserves de méthode. M. Durkheim a pris le soin de définir objectivement le suicide; mais cette définition était-elle celle qui a servi de base aux observations plus tard utilisées, c'est-à-dire aux statistiques? Il arrivera encore longtemps, dans les sciences sociales, que la notion scientifiquement établie d'un phénomène ne soit d'aucun usage possible, parce que les documents et les observations dont nous sommes obligés de partir n'auront pas ainsi déterminé le phénomène. En second lieu une critique préalable de la valeur respective des statistiques, selon les pays et selon les dates, serait en pareille matière toujours souhaitable : tout fait, que quelqu'un a des raisons de dissimuler, est difficilement atteint par la statistique. Les statistiques du suicide sont donc forcément inexactes, mais il n'est nullement sûr *a priori* que les inexactitudes soient équivalentes d'un pays à l'autre, d'une époque à l'autre (une différence dans l'organisation de la police, dans l'établissement des renseignements par

exemple, peut avoir une influence). Et enfin, les résultats ou les « lois », comme les appelle M. Durkheim, sont fondés sur une base assez étroite : les lois du mariage notamment reposent seulement sur trois années de la statistique française et quelques années de la statistique d'Oldenbourg; au mieux, l'information positive ne sort pas de l'Europe et ne remonte pas plus haut que ce siècle. Et sans doute c'est le principe de toute science inductive qu'une seule expérience où apparaît nettement un lien de causalité entre deux phénomènes fonde légitimement une loi. Pourtant le déterminisme des faits sociaux est sujet à trop de réserves, et, cela même négligé, la complexité des phénomènes sociaux permet trop rarement à une détermination de cause de ne laisser aucune prise à une critique rigoureuse, pour que l'usage de ce principe en matière sociale n'aille point sans contestation, ou au moins sans restriction. Mais ce qu'il faut louer sans réserves, c'est la belle conscience scientifique de M. Durkheim qui, justement, en citant toujours les faits utilisés, les statistiques employées, donne dans son travail même le moyen à tout lecteur de discuter et d'apprécier sans cesse tous les résultats qu'il en tire. Cette honnêteté d'exposition, ce souci de l'information positive, précise et complète sont trop rares encore parmi les travaux sociologiques pour qu'il n'en soit pas fait grand honneur à celui qui en donne l'exemple autorisé. Cela seul suffit à montrer combien les critiques adressées à M. Durkheim étaient souvent injustes et méconnaissaient l'étendue, la valeur et le mérite du travail proprement scientifique accompli par lui. Et c'est ce qui permet d'affirmer encore une fois que l'œuvre de M. Durkheim est à elle-même son meilleur, son seul argument.

V

C'est une conclusion naturelle et significative à cet article qui est fournie par l'*Année sociologique*[1]. Cette publication que nous devons

1. *L'Année sociologique*, publiée sous la direction de M. Durkheim, professeur de sociologie à la Faculté des Lettres de Bordeaux, avec la collaboration de MM. Simmel, professeur à l'Université de Berlin, Richard, docteur ès lettres, E. Lévy, chargé de cours à la Faculté de droit de Toulouse, Bouglé, maître de conférences à l'Université de Montpellier, Fauconnet, Hubert, Lapie, Mauss, A. Milhaud, Muffang, Parodi, Simiand, professeurs agrégés de l'Université. *Première année (1896-97)* : I. Mémoires originaux, E. Durkheim : La prohibition de l'inceste et ses origines. G. Simmel : Comment les formes sociales se maintiennent. II. Analyses des travaux du 1er juillet 1896 au 30 juin 1897 : sociologie générale, religieuse, morale, juridique, criminelle, économique. Divers. (Paris. F. Alcan, 1898, 1 vol. in-8, VII-563 p.)

à M. Durkheim et à un groupe de collaborateurs réunis autour de lui, vient à son heure pour exprimer comment la sociologie doit à la fois sortir d'elle-même et ramener à elle. Elle doit sortir d'elle-même : sur 450 pages d'analyses, l'*Année sociologique* en attribue à peine une cinquantaine à la « sociologie générale », c'est-à-dire à toute la sociologie d'hier, à toute celle qui a fait la mauvaise réputation du mot. Elle doit ramener à elle : l'*Année sociologique* se consacre surtout à chercher et à prendre des matériaux sociologiques abondants et divers, dans l'histoire des religions, l'histoire des faits moraux de la civilisation, le droit, historique et comparé, la criminologie, l'économie dogmatique et historique. Ainsi cette entreprise s'efforce d'atteindre à un double but : donner aux sociologues le goût et la possibilité d'une information positive sérieuse et étendue, leur préparer, ou au moins leur signaler, la matière sociologique à élaborer, et les tirer enfin par là du verbalisme ou des fantaisies subjectives qui les discréditent; montrer d'autre part aux spécialistes des diverses sciences morales l'avantage du « point de vue sociologique », les informer dans chaque branche de ce qui se fait dans les branches voisines et qui peut les intéresser et les éclairer, et rattacher ainsi leurs efforts aujourd'hui dispersés et divergents à une inspiration commune et à une direction coordonnée.

Soit par l'exemple de mémoires originaux qu'elle publie en tête, soit surtout par les nombreuses analyses qu'elle fournit ensuite, l'*Année sociologique* est capable, semble-t-il, de contribuer notablement à remplir cette double fonction. Non qu'elle ait du premier coup atteint la forme parfaite de l'œuvre conçue. On remarquera sans doute que le classement des sections n'échappe pas à toute critique, que le choix des ouvrages est encore un peu flottant, que le départ entre ce qui est sociologique et ce qui relève de la technique spéciale n'est pas toujours fait sans hésitation. Mais on devra reconnaître les difficultés de cette tâche nouvelle, et considérer que ces défauts iront sans doute en s'atténuant. Il ne faut pas oublier, en tout cas, que la sociologie ici étend et constitue son domaine, non pas d'après quelque définition spéculative, mais d'après le fait seulement, à mesure que les objets étudiés par les techniques spéciales sont susceptibles d'y entrer. Ainsi s'explique par exemple l'importance attribuée à la sociologie religieuse, la religion étant le phénomène essentiel et compréhensif de la vie sociale primitive, étant par conséquent plus grossier, et plus facile à étudier dès maintenant; et par

là s'explique l'absence par contre d'une sociologie « politique », les faits du gouvernement étant trop complexes, trop particuliers, trop peu scientifiquement connus pour être dès maintenant utilisables par la sociologie. Mais cette limitation du domaine sociologique est toute provisoire ; elle se déplacera dès qu'une catégorie de faits paraîtra propre à y être admise.

Ce qui, plus que tout peut-être, est significatif dans cette œuvre, c'est qu'un groupe d'hommes, adonnés chacun à des disciplines diverses, se soient rencontrés à éprouver un même besoin de recherche positive, se soient unis à faire effort pour améliorer, par une critique nourrie et substantielle, l'état présent de la sociologie, et pour appliquer, dans toutes les branches de la science sociale, une méthode vraiment sociologique. Il faudrait que cette rencontre ne fût point fortuite et vaine, que cette union ne fût point restreinte ni éphémère, qu'elle fût, dans ce champ de recherches, expressive des tendances studieuses de ce temps : l'espoir en serait justifié que la sociologie prît un jour son rang parmi les sciences.

FRANÇOIS SIMIAND.

QUESTIONS PRATIQUES

LA
QUESTION DE L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

La polémique soulevée par les articles de M. Jules Lemaître à propos de la réforme de l'enseignement secondaire, nous paraît avoir une importance exceptionnelle, et présenter un danger grave, parce qu'elle enveloppe une équivoque continue. On y tend sans cesse, en effet, à confondre deux questions : l'une générale, sociale et philosophique : l'enseignement doit-il être utilitaire ou désintéressé? doit-il être une culture ou un apprentissage? et l'autre toute pédagogique et technique : le but étant fixé, quels sont les meilleurs moyens pour l'atteindre? Sans doute, M. Lemaître ne dit pas qu'il faille renoncer à cultiver l'enfant et se borner à lui fournir des connaissances pratiques : tout ce que nous savons de lui, de ses aspirations et de ses goûts, et l'intention même de la généreuse campagne sociale qu'il entreprend, s'élèvent contre une telle interprétation de sa pensée ; aussi bien toute une partie de son argumentation contre les langues mortes tend à prouver qu'elles ne servent pas vraiment à la culture de l'écolier. Mais d'autre part, chez ses commentateurs et ses lecteurs, chez lui-même parfois, et en particulier dans le projet de programmes qu'il propose, c'est bien la conception utilitaire de l'enseignement qui semble adoptée et préconisée. Il n'est donc pas inutile, peut-être, d'essayer de préciser et de délimiter mieux le débat.

*
* *

Dans notre civilisation moderne, l'instruction est une force pour l'individu, et un instrument de lutte et de gain absolument au même

titre que la vigueur physique ou que l'outil mécanique. Pour exercer telle ou telle profession, j'ai besoin de connaître la comptabilité ou de parler l'anglais; j'apprends donc l'anglais ou la comptabilité, et pour cela j'en achète la connaissance de qui peut me la donner, de la même manière que j'achète tout autre objet d'usage personnel; j'y suis assez poussé par mon intérêt propre, et l'instruction acquise de la sorte ne me servira qu'à lutter contre mes concurrents et à prendre l'avantage sur eux. Rien de plus légitime, certes : mais aussi rien là qui intéresse directement la Société dans son ensemble, rien qui exige son intervention. Pourquoi s'aviserait-elle de fournir aux égoïsmes humains leurs armes intellectuelles plus que leurs armes mécaniques? Encore si elle y trouvait un profit pécuniaire! Mais on sait que ce n'est guère le cas.

C'est que la Société a ses intérêts propres, qui ne sont pas tout à fait identiques à ceux des individus; ou, si l'on veut, qui ne sont que les intérêts individuels, mais bien entendus, c'est-à-dire d'assez loin et d'assez haut, dans leurs actions et réactions dernières et dans leurs conséquences moyennes. Or, l'intérêt social n'est pas seulement, ni même surtout, que les individus soient aussi ardents à la lutte et aussi bien armés que possible : car qui dit lutte et qui dit armes dit efforts discordants, victoires des uns que payent les défaites des autres. La Société résulte de l'équilibre de deux forces contraires : la force qu'on pourrait appeler centrifuge, ou de pur individualisme, qui tend à la satisfaction directe des instincts propres à chacun, à l'annihilation d'autrui par suite, et qui, à la limite, serait la négation même de toute association humaine; et, d'autre part, la force que l'on peut dire centripète, ou proprement sociale, qui, soit par la contrainte morale ou directe des lois et des institutions, soit surtout par l'action diffuse et spontanée des traditions, de l'opinion, des idées, tend à contre-balancer en chacun de nous l'effort égoïste par des considérations altruistes et générales. Chacune des deux est nécessaire sans doute; mais l'État n'a nul besoin d'activer et d'encourager la première; le voudrait-il d'ailleurs, le cas échéant, qu'il ne le pourrait guère : car l'être en qui s'éteint l'amour de soi est bien près de la mort, et quels moyens de ressusciter un cadavre? Mais ce qu'il peut et ce qu'il doit, c'est éclairer l'intérêt, c'est l'élever, le purifier, c'est-à-dire en somme le combattre sous sa forme individuelle; c'est développer, en face de ce qui divise, ce qui unit; en face de l'égoïsme, la raison; c'est

faire comprendre à l'individu la solidarité sociale, la solidarité humaine; et, bien loin de lui enseigner ce qui lui sera utile en tant qu'individu, lui apprendre seulement ce qui, directement, lui restera inutile, ce qui servira, en lui et par lui, la patrie même ou l'humanité. Cela seul légitime, dans les questions d'enseignement, l'intervention de l'État : il est d'intérêt primordial, vital pour une nation, d'inculquer à tous ses enfants le plus de connaissances désintéressées, le plus de sentiments communs, et, pour cela, le plus d'idées, et les plus larges et les plus hautes qu'il se peut, afin de leur faire vraiment à tous une même âme.

En fait, cela revient à dire que le devoir de l'État n'est pas tant un devoir d'instruction que d'éducation : car toute éducation est, en ce sens, désintéressée et non utilitaire. Déjà celle que l'enfant reçoit de sa famille, de la tradition ou des mœurs, tend à faire prédominer en lui, dans l'intérêt d'un groupe social plus ou moins étroit, des préoccupations communes, ce dont il pourrait ne pas découvrir de lui-même la nécessité et qu'il négligerait sans doute, si on le livrait à l'aveuglement de ses instincts propres. Depuis les règles de la politesse jusqu'aux maximes de la religion, tout ce qui se rattache proprement à l'œuvre éducative dérive de la prévision de la vie sociale, de notre conception pacifique de cette vie, du besoin par suite qu'éprouve la communauté de prévenir les brutalités des passions et le choc des égoïsmes. Seulement, cette éducation familiale peut être particulariste encore, dominée encore par l'idée de l'utilité immédiate, sinon de l'individu, du moins d'un groupe : par là même elle tend à encourager ce qui remplace de plus en plus les associations territoriales, je veux dire les associations par classe sociale; elle tend à diviser la société en groupes fermés et hostiles; elle tend à la lutte de caste à caste. Et ce n'est pas là le moindre danger de l'enseignement utilitaire; car il existe déjà, et nous pouvons le voir à l'œuvre autour de nous : c'est l'enseignement libre, qui s'adresse à l'égoïsme ou à la vanité des familles et le continue, qui est entièrement dominé par l'idée de la position à acquérir ou de l'examen à passer, et qui, du haut d'une foi transcendante, jugeant dangereux ou vains tous les enseignements que prescrivent les programmes, ne se plie aux nécessités qu'ils imposent que comme à des moyens pour atteindre un but utilitaire, en se désintéressant pleinement des idées qu'ils prétendent répandre ou des sentiments qu'ils veulent suggérer. Depuis les leçons de danse ou de maintien données dans les cou-

vents, jusqu'aux recettes toutes mécaniques pour plaire à tel ou tel examinateur dans les écoles, partout et toujours le point de vue est le même : assurer le succès par tous les moyens aux défenseurs de la bonne cause ; tout souci éducatif est étranger ici à l'enseignement, qu'il soit classique ou moderne, professionnel ou général ; ou plutôt l'éducation en est complètement séparée : c'est autrement, c'est par la religion, la foi et le dogme qu'on prétendra exclusivement la donner [1]. Voilà pourquoi, comme le disait très justement M. Fouillée, tout ce qui abaissera le niveau de l'enseignement secondaire, tout ce qui sera affaire, non pas d'idée, d'intelligence et de culture, mais de mémoire, tout ce qui pourra se mettre en formules, favorisera les adversaires de l'Université. Mais par là même notre société moderne encourra les plus sérieux dangers, si les principes qui la guident, les problèmes qui l'agitent, les aspirations qui l'animent s'en trouvent ignorés ou travestis, sans racines dans les cœurs, sans force sur les individus ; si, à leur place, subsistent toujours, seuls vivants et seuls actifs, les vieux préjugés de races ou de classes, et si, de plus en plus, la lutte actuelle pour l'enseignement et la prise de possession, si l'on peut dire, des générations à venir par l'école, doit avoir pour conséquence de dresser en face l'une de l'autre, qu'il s'agisse de morale, de politique ou de questions sociales, deux Frances irréconciliables et impuissantes à se comprendre l'une l'autre. — Et c'est au moment où nous aurions le plus besoin de désintéressement intellectuel et moral, et que notre bourgeoisie s'en avisât, c'est à ce moment qu'on parle de rendre notre enseignement pratique, utilitaire, en ruinant tout ce qu'il peut avoir de général, c'est-à-dire de largement humain !

*
* *

Mais l'objection qu'on nous oppose ici est spécieuse : l'enseignement public, théorique et abstrait, n'a que des résultats négatifs ; habituant à la réflexion, aiguisant la critique, il parvient seulement à détruire les préjugés et les idées traditionnelles, à rompre tous les

1. C'est l'idée que semble aussi s'en faire M. J. Lemaître, puisqu'il reproche à l'Université de ne pas donner d'éducation : c'est admettre que la vérité n'est pas éducatrice par elle-même, que l'habitude de penser et de vouloir librement, que l'effort pour comprendre le bien et le devoir ne suffisent pas à constituer une discipline morale ; qu'il y faut encore tout un système de prescriptions et de prohibitions mystérieuses et inexpliquées ; et cela implique une conception de la nature humaine et de l'univers proprement sceptique et pessimiste.

liens qui jadis unissaient l'homme à son coin de terre, à sa corporation, à sa province, il dissout tous les sentiments communs aux classes, aux groupes sociaux les plus proches de l'individu, les seuls concrets et les seuls puissants sur lui; il nivelle et égalise; et comme d'ailleurs il échoue à substituer aux liens qu'il relâche d'autres aussi forts; que les groupements qu'il favorise sont trop lointains, trop vagues, trop abstraits, sous prétexte de culture commune, il est un agent de dissolution sociale, il aboutit à un émiettement individualiste : il déracine sans enraciner à nouveau, et ainsi M. Barrès rend l'enseignement universitaire, et en particulier la morale de Kant, responsables de tous les maux de l'époque présente. — Il n'y a pas à nier que cette rupture avec le passé, si elle était radicale et brusque, en l'absence d'une communauté sociale nouvelle, ne fût un grave péril; il n'y a pas à nier même que ce péril existe. Mais M. Barrès ne prend-il pas pour le mal ce qui tend à en être un remède? On a déjà répondu [1] que, si l'esprit provincial s'éteint un peu partout, la faute en est à la civilisation moderne tout entière; que, depuis la multiplication des voies ferrées jusqu'à la diffusion de la presse, depuis l'adoption des machines agricoles jusqu'à la centralisation administrative, tous les phénomènes sociaux les plus significatifs du siècle contribuent à cette œuvre d'égalité et d'uniformité croissante. Aussi bien, n'y a-t-il pas là une loi sociologique inéluctable? Et ne s'agit-il pas d'ailleurs, plutôt que d'une tendance nouvelle, d'un fait à peu près accompli? Faisons exception pour Nancy, si M. Barrès le veut : mais partout ailleurs en province que reste-t-il de l'esprit local? Où y a-t-il encore quelque sève d'originalité et quelque ardeur de vie propre? Qu'on réagisse, qu'on décentralise si l'on peut : mais est-ce la faute de l'Université si les ouvriers désertent la campagne pour la ville? si les grands magasins parisiens tuent les commerces locaux? si l'on lit M. Barrès jusqu'en Bretagne ou en Auvergne, comme à Paris? si partout en France et de plus en plus on vit, on s'amuse, on s'habille de même? Comme on n'a pas indiqué le moyen d'arrêter ce mouvement, de changer la marche même des temps et le sens de la civilisation, le seul remède semble bien de préparer, sur les ruines des anciennes associations régionales, une association plus large, mais aussi plus forte; et de jeter au plus profond des

1. Voir l'article de M. Vial : *Les crimes de l'Université*, *Revue Bleue*, n° de juin 1898.

cœurs, les racines nouvelles d'une union nouvelle aussi. Faut-il vraiment en vouloir à l'Université, si, ces « déracinés », elle essaie de les humaniser? Et ne pourrait-on pas insinuer que ce n'est pas de la morale de Kant que sont sortis Mouchefrin ou l'affaire Dreyfus, mais de ce que cette morale n'a été ni assez comprise, ni assez obéie? En d'autres termes encore, sur les ruines, qui ne sont pas son œuvre, des vieilles formes sociales, la culture désintéressée et libérale tend à fonder une unité nouvelle de sentiments et d'idées, patriotique, sociale et humaine; l'enseignement utilitaire n'y pourrait substituer que l'accord fortuit des intérêts et les discordances de l'esprit de parti.

*
* *

Mais il y a l'argumentation des « coloniaux » : il faut, dit-on, développer dans la race l'esprit d'initiative et d'aventure; nous avons besoin d'énergie et non d' « intellectualisme »; or, l'enseignement secondaire forme plus de fonctionnaires que d'explorateurs. — Ici encore, il faudrait s'expliquer : en quel sens et pourquoi la culture universitaire, avec son esprit actuel, serait-elle peu favorable au développement des forces volontaires? Ne voudrait-on pas dire, par hasard, que c'est par cela même qu'elle donne plus de réflexion et de scrupule, qu'elle professe le respect des idées, qu'elle estime moins la force que l'usage qu'on en fait, et qu'elle ne met rien au-dessus du droit et de la justice? A moins d'aller, avec les héros de M. Barrès, entonner sur la tombe de Napoléon un hymne à la Sainte Energie, à moins de professer que toutes les formes d'action se valent pourvu qu'elles soient puissantes et fortes, il faudrait bien reconnaître en ce cas que le reproche se tournerait en hommage. La tâche de l'éducateur est sans doute de susciter l'initiative et le courage, mais à condition que ce soit vraiment le courage, c'est-à-dire la maîtrise de soi; elle est moins de lui donner les moyens pratiques de s'exercer, que de le régler, de l'orienter dans le sens social, par des principes généraux. De mauvais colons seraient peut-être plus dangereux que de mauvais humanistes. Qu'on le veuille ou non, dès qu'il s'agit d'activités destinées à se résoudre en actes violents, le rôle de l'éducation sera moins d'en exalter la force instinctive et aveugle, que d'en modérer et d'en limiter l'exercice par la raison. Il en est de même pour l'esprit militaire : l'obéissance passive qu'admire M. J. Lemaître, celle de Vauvenargues ou de Vigny, est résignée

plutôt qu'enthousiaste; c'est l'idée du devoir qui en fait la grandeur, non la passion de la lutte : elle est le contraire du militarisme, au mauvais sens du mot, et plus d'un, j'imagine, soupçonnerait de tels soldats d'être des « intellectuels ». Sans doute, esprit colonial et esprit militaire gardent leur noblesse, que nul ne méconnaît, et leur nécessité sociale : mais c'est à la condition qu'ils soient éclairés et inspirés par des idées. Ce ne sera jamais l'œuvre de l'éducation de faire les coloniaux les plus aptes à réussir, s'il est vrai que l'avidité, la dureté, le mépris de la vie humaine, la duplicité commerciale leur donnent des chances de succès autant que le courage, la pitié ou la justice; elle ne pourra et ne devra jamais tendre qu'à faire des coloniaux plus conscients d'eux-mêmes, moins instinctifs et plus humains. — Et qu'on ne nous dise pas que nous avons besoin d'hommes instinctifs, qui veuillent d'une manière aveugle et inhumaine s'il le faut, pourvu qu'ils veuillent : car les services de tels hommes seraient bientôt payés cher; et d'ailleurs l'impulsion de l'instinct et le spasme de la passion ne sont-ils pas le contraire de la volonté? et la seule chose qui puisse leur donner la continuité, la persévérance, la ténacité, n'est-ce pas l'unité d'une idée, et la croyance, ou l'illusion si l'on veut, que cette idée est bonne ou belle? Il me semble en effet que M. Lemaître lui-même, tout en nous vantant par patriotisme les Anglo-Saxons, n'est guère enchanté de leur manière de subordonner la justice à la force, et est tenté parfois de les trouver trop coloniaux.

Mais, si l'on accorde que son rôle est avant tout de l'éclairer et de la diriger, il n'en reste pas moins que l'enseignement public doit tout faire pour développer la volonté. A vrai dire, il y tâche; et, s'il n'y réussit pas autant qu'il le voudrait, c'est qu'il est moins facile sans doute de la susciter que de la vanter ou de l'admirer. Les causes qui semblent l'affaiblir ou l'endormir parmi nous sont infiniment complexes et lointaines. Ce serait se faire une étrange illusion que d'imaginer qu'elles ne tiennent qu'à tel ou tel programme d'études, et M. Lemaître ne s'attend pas, j'en suis sûr, à ce que l'énergie et l'initiative éclosent miraculeusement en nous sitôt décrétée la suppression du latin. C'est sur toutes les habitudes, les goûts et les traditions mêmes de l'âme française qu'il faut ici lentement agir. Comment oublier que ce sont trois siècles de rigide centralisation, monarchique avant d'être jacobine et napoléonienne, qui nous ont habitués à nous en remettre aux pouvoirs publics de vouloir et d'en-

treprendre pour nous; que ce sont trois siècles aussi de prospérité économique et nationale, de travail régulier, d'épargne et de vertus bourgeoises, qui nous ont fait préférer le gain modique et sûr aux grandes ambitions et aux grands risques; que c'est enfin et surtout, la profondeur même et l'intimité de notre vie familiale, la spontanéité de nos aptitudes sociales, qui nous font craindre l'exil et désirer avant tout la tranquillité coutumière de la maison et de la ville natales? Comment la faute peut-elle en être à l'Université si les parents rêvent pour leurs enfants la sécurité avant même la richesse, et le bien-être plutôt que les émotions du succès et de la lutte? Depuis vingt ans, tous ceux qui ont signalé les dangers, les bassesses ou les médiocrités du fonctionnarisme sont sortis de l'Université; et en revanche il suffit d'écouter les raisons d'un père de famille, lorsqu'il parle, non pas de la situation générale, mais du cas de ses propres enfants, pour comprendre d'où vient le mal et où il réside. Transformer jusqu'en son fond l'idéal de notre bourgeoisie et notre conception étroite de la famille : voilà la tâche peu aisée qu'on donne à l'enseignement public; et il l'entreprendra volontiers, avec conviction et ardeur : mais qu'on ne lui reproche pas l'existence même du mal qu'on lui donne à combattre!

Peut-être, il est vrai, les méthodes qu'il emploie sont-elles propres, sinon à créer ce mal, du moins à le favoriser? Peut-être n'est-il pas armé pour le combattre? Je ne nie pas que des réformes puissent être tentées en ce sens : mais à la condition de ne pas toucher à l'esprit même de l'éducation universitaire. Sa raison d'être, en effet, ne nous a-t-elle pas semblé de lutter contre les tendances égoïstes, et de les subordonner à des idées générales et humaines? Or, le manque d'initiative, le goût de la sécurité, qu'est-ce autre chose, sinon de l'égoïsme? égoïsme à la fois familial et individuel, égoïsme réfléchi et non plus instinctif, mais égoïsme pourtant. — Dira-t-on néanmoins qu'un enseignement utilitaire, qui apprendrait à l'enfant ce qui lui sera utile dans une vie active, le prédisposera à cette vie? Mais l'enseignement utilitaire et technique suppose la volonté d'agir, et ne la crée pas. Pour le jeune homme déjà résolu à s'expatrier et à tenter fortune aux colonies, je veux bien qu'un enseignement tout pratique soit de mise, et il existe dans des écoles spéciales. Mais en général, il s'agit d'inspirer le goût de la vie aventureuse à qui ne l'a pas : or, ce ne sera encore que par l'exemple ou, à son défaut, par la culture des sentiments généraux et des idées qu'on pourra

essayer d'y parvenir. Si l'on ne craignait de paraître viser au paradoxe, ne pourrait-on pas prétendre que la littérature, voire latine et grecque, ou la réflexion sur les questions sociales et morales, seront ici plus efficaces que le calcul ou la comptabilité, que la géographie, qui n'est qu'une nomenclature lorsqu'elle n'est pas une science d'ordre très abstrait, très philosophique et très peu pratique; que la chimie industrielle ou la botanique, pures études analytiques, plus propres à dessécher qu'à enflammer? Qui nous fera croire qu'à qui raisonne comme raisonne la bourgeoisie française et a été élevé de même, un tel enseignement suffirait à inspirer le désir de s'embarquer pour Madagascar ou le Tonkin? Ici encore, ne sera-ce pas la culture de l'âme dans sa complexité qui pourra seule donner ce besoin d'élargir notre horizon étroit, de respirer plus librement et de vouloir plus pleinement? Ne sera-ce pas le sentiment de la nature, dans sa réalité plastique et vivante, telle que la peint l'art ou la poésie; la curiosité des couleurs et des formes, la curiosité des mœurs et des coutumes; et le contraste même entre notre vie monotone et d'autres existences plus libres et plus pleines, tel qu'il peut ressortir de l'étude de l'histoire ou des problèmes sociaux, qui nous pourrait rendre amoureux de l'inconnu, épris d'action et d'énergie? — Et je sais bien que le résultat, par ce biais, peut sembler bien long à obtenir et bien incertain : mais la question est de savoir s'il en est de meilleur, et même s'il en est d'autre. — Car, d'agir sur le corps, de favoriser les exercices physiques, nul ne s'y refuse, et l'enseignement public moins que tout autre : mais il ne dépend pas de lui de laisser l'enfant se développer comme une belle plante, en pleine nature.

*
* *

Aussi bien, l'enseignement, quel qu'il doive être, ne peut pas s'adresser uniquement à de futurs coloniaux : il formera aussi, qu'on le veuille ou non, des industriels, des médecins, des avocats, des fonctionnaires. Qu'on s'efforce de diriger les enfants dans telle direction plutôt que dans telle autre, selon les besoins sociaux, qu'on cherche à ruiner la superstition des professions libérales, on ne saurait qu'y applaudir. Mais comment en conclure que l'instruction doit être utilitaire plutôt qu'éducative? Car, à ce compte, elle sera toujours moins directe et moins efficace, moins appropriée à sa fin propre qu'un apprentissage pur et simple dit : autant remplacer

les études de droit par un stage chez un avoué, ou, pour l'industriel, toute instruction scientifique par le travail aux côtés de l'ouvrier. Mais ce qui importe ici c'est que l'industriel, en même temps qu'industriel, ce que son intérêt comme la pratique du métier lui apprendra assez à être, soit un homme de principes aussi généreux et larges que possible; un homme assez habitué à la réflexion pour ne pas s'effrayer de certaines idées, pour ne pas s'enfermer en certains calculs étroits; un homme, si l'on veut, qui sache qu'il y a une question sociale, quelles en sont les complexités, mais aussi les données logiques et nécessaires. Et qui niera que l'étude utilitaire et exclusive de la médecine ou du droit ne puisse produire la plus déplaisante, la plus redoutable et hélas! la plus fréquente des espèces sociales : le praticien sans idée et sans âme, le formaliste étroit, retors et stupide? Or, n'est-ce pas le médecin, l'avoué, le bourgeois qui, dans leur petite ville ou leur canton, font plus ou moins l'opinion publique, et la font à leur image? Et n'est-ce pas à ce danger que doit à l'avance faire contre-poids l'enseignement secondaire, la culture essentiellement sociale, c'est-à-dire abstraite et désintéressée?

Encore un coup, nous sommes ici, nul n'en doute, pleinement d'accord avec M. J. Lemaître : pour lui aussi, j'imagine, la « culture » morale est le but de l'éducation. Mais par ce temps de vues hâtives et superficielles, avec les tendances si volontiers positives et égoïstes de la bourgeoisie, il importe avant tout d'éviter toute confusion : or, M. J. Lemaître ne l'a pas peut-être suffisamment dissipée dans l'esprit de ses lecteurs. Qu'il proclame, avant tout, que l'enseignement secondaire doit rester général et désintéressé; qu'il doit, en un mot, rester ce qu'il est dans son orientation même et sa fin : et la question de savoir s'il sera donné par le latin ou autrement, si importante qu'elle soit, ne sera après cela que secondaire; et nous aurons moins de scrupule à le suivre. Malheureusement, le plan d'études qu'il nous propose est un peu restreint et équivoque : et, malgré la place laissée à la littérature française, la part y paraît faite bien petite à l'exercice du jugement, puisque les mathématiques elles-mêmes y sont réduites à « quelques théorèmes types » [1]! Et pourtant, ce qu'il demande, avec son sens si fin de l'âme humaine,

1. Idée d'une originalité un peu étrange, si les mathématiques sont avant tout un système dont la force et l'enseignement résulte de la cohésion même et dont on ne peut rien distraire sans tout ruiner.

avec sa belle ardeur de propagande et sa vaillante sincérité, — ce qu'il importe aussi que l'autorité de son nom et de son talent nous fasse obtenir, c'est, au fond, moins de formalisme dans notre enseignement et plus de liberté, plutôt des méthodes que des faits et des exemples que des mots; c'est, à tous les degrés, une inspiration « plus philosophique ». Et certes il y a beaucoup à faire en ce sens; mais, dans l'intérêt de cette âme nationale qu'il semble avoir pris à tâche de relever, nous voudrions le voir se séparer nettement des « utilitaristes »; de ceux qui vantent l'utilité *pratique* des langues vivantes, l'utilité *pratique* de notions de droit usuel, ou prétendent donner comme base à tout un système d'éducation la géographie. On cherche en vain dans de tels plans d'études la place faite aux sentiments et aux idées. Or, encore une fois, s'il y a un intérêt individuel pour chacun à acquérir tout le reste, cela seul, c'est l'intérêt et le devoir social que chacun l'acquière.

*
* *

Ces principes une fois admis, si l'enseignement secondaire, loin d'être utilitaire et professionnel, doit tendre à corriger à l'avance les inconvénients de l'utilitarisme et à nous en préserver, — la question des langues anciennes, réduite à une question de programme, reste pourtant entière. Il ne suffit pas en effet que le latin et le grec soient pratiquement inutiles pour qu'ils aient une fécondité morale. Quelle que soit l'autorité de la tradition qui les protège, on peut douter, comme M. J. Lemaître, de leur vertu mystérieuse et quasi mystique pour former l'homme, le citoyen, ou même le lettré. L'étude en présente en revanche des inconvénients manifestes, et celui-ci entre autres que tout le temps ou les efforts du maître s'y consument en besognes préparatoires, qui ne préparent à rien. L'effort de mémoire stérile, l'habitude du formalisme, du mécanisme inerte et vide dont on ne voit ni le sens ni l'intérêt, et par là la tendance à ne plus chercher un intérêt ou un sens dans ce que l'on fait, voilà ce qu'implique toujours à quelque degré l'étude exclusive de la grammaire. Or, c'est bien à peu près à la grammaire que se réduit, surtout pour le grec, notre étude des langues anciennes; d'autant plus que, de nos jours, la connaissance en étant moins spontanée et plus artificielle chez les maîtres comme chez les élèves, elle se complique de préoccupations érudites, de théories grammaticales et de systèmes linguistiques,

et c'est pitié de voir enseigner à un élève de sixième ou de cinquième la différence d'une proposition temporelle et d'une proposition occasionnelle. Si bien que, n'ayant rien compris et senti de l'âme antique, nos élèves n'en gardent guère que la vanité vague d'avoir conjugué les flexions des verbes en λω, μω, νω, ρω. — Mais n'oublions pas qu'après M. Jules Lemaître l'opinion n'est plus à répandre.

Ce n'est donc pas comme inutiles, mais au contraire comme ne constituant que des instruments de culture bien indirects et imparfaits, que nous verrions sans regret disparaître de nos classes le latin et surtout le grec. Même au fond, ne pourrait-on pas dire que les langues anciennes sont plus voisines encore d'une utilité pratique que d'une vertu éducative? Dans une certaine classe sociale n'y voit-on pas comme une manière de plus de s'élever au-dessus des autres classes? et est-il bien rare, le bourgeois prudhommesque qui tient au latin « parce qu'il permet, dans le monde, de faire des citations »? — Sans doute, ceux qui les défendent d'une manière réfléchie et sérieuse se fondent surtout sur leur valeur éducative, sur la simplicité, la force et la clarté des idées morales qu'elles répandent, sur l'idéal de beauté qu'elles imposent; et sur ce point, il faut bien leur donner raison. Mais l'on peut se demander s'il ne nous est pas plus difficile, à nous, hommes du XIXe siècle, de sentir la simplicité et l'eurythmie antiques, s'il ne nous y faut pas un plus haut effort et une plus longue éducation, que pour nous laisser émouvoir à certaines complications modernes, plus voisines de nous. — Et d'ailleurs la question est bien une question de fait, telle que l'a posée M. J. Lemaître : *en fait*, les difficultés pratiques de la langue ne laissent-elles pas étrangers à la plupart de nos enfants le contenu et la signification des textes antiques? Ne vaudrait-il pas mieux que l'étude de la littérature française et de la pensée humaine devînt officiellement ce qu'elle est en réalité, la base à peu près unique de notre éducation nationale?

Cette question toute technique peut d'ailleurs être discutée, et nous ne prétendons pas l'avoir résolue; il est naturel qu'on hésite devant une telle réforme; nous y trouvons nous-même un danger grave : celui de favoriser l'équivoque que nous avons essayé de dissiper. Mais ce qu'il importe en tout cas de maintenir et de comprendre, c'est que, autre est le rôle des enseignements professionnels et spéciaux, et autre celui de l'enseignement secondaire. Sans doute, il serait urgent de mieux adapter les uns aux autres les

divers modes et les divers degrés de l'instruction publique [1], et de ne pas exiger au début des études spéciales, aux concours d'entrée de nos grandes écoles par exemple, autre chose et plus que l'éducation générale qui a pu être donnée jusque-là. Mais si cette éducation reste, comme elle doit le rester, une charge et un devoir social, il faut qu'elle continue à se fonder sur des principes théoriques et de devoir abstrait, à être une culture désintéressée, et, au risque de produire quelques « intellectuels » de plus, ou de rester lettre morte encore pour quelques aventuriers ou quelques « coloniaux », partout et toujours qu'elle forme l'homme.

D. Parodi.

1. Voir à ce sujet l'article déjà cité de M. Vial.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

LA MÉTHODE DÉDUCTIVE

COMME INSTRUMENT DE RECHERCHE

Parmi les questions sur lesquelles les études d'histoire des sciences sont propres à jeter le plus de lumière, et à la solution desquelles il est permis d'espérer qu'elles doivent contribuer le plus, se placent sans doute au premier rang celles qui sont relatives aux diverses méthodes de recherche et de preuve, aux causes de leur différence de puissance ou de fécondité, et aux limites de leur application utile dans les divers champs de l'activité scientifique. Il est facile d'en comprendre la raison. Tant que, dans l'examen de questions de ce genre, nous nous bornons à tirer nos données de l'observation des résultats auxquels conduisent, dans chaque science, les méthodes et les procédés actuellement adoptés par elle comme convenables, il est impossible d'avoir à notre disposition un matériel de faits suffisant pour pouvoir établir, parmi les divers modes de fonctionnement d'une même méthode dans des domaines divers, et de méthodes diverses dans un même domaine, ces comparaisons qui sont principalement requises pour nous amener à la détermination des circonstances d'où dépend leur plus ou moins d'applicabilité et d'efficacité dans chaque cas particulier. L'examen et l'analyse de tous les cas où une méthode donnée a été effectivement mise à l'épreuve, y compris ceux dans lesquels elle a dû être abandonnée comme trompeuse ou stérile, nous sont rendus toujours plus difficiles par le progrès même des sciences, qui porte graduellement à l'adoption de méthodes toujours plus parfaites et toujours plus adaptées aux branches de recherches correspondantes, moyennant un processus continuel de sélection et d'élimination des méthodes, qui, dans chacune de ces branches, viennent à être reconnues comme moins adaptées et moins puissantes. Or c'est précisément sur une question de ce genre que j'ai l'intention de développer ici quelques considé-

rations, suggérées par certains faits qui ont attiré mon attention dans mes recherches sur l'histoire de la mécanique. Elles se rapportent à une des distinctions les plus fondamentales que l'on peut établir entre les procédés de recherche scientifique, je veux dire la distinction communément exprimée en opposant l'argumentation à la généralisation, la méthode déductive à la méthode inductive. Je m'efforcerai de définir et de préciser la nature et l'importance de cette distinction, en rappelant les diverses formes sous lesquelles elle a été conçue et formulée, et cherchant à mettre au clair les caractères fondamentaux sur lesquels elle se fonde. M'attachant ensuite spécialement à la considération de la méthode déductive, je consacrerai quelques observations d'une part à ce qu'on pourrait appeler ses états de service dans l'histoire de la science, d'autre part aux diverses opinions qu'on a avancées sur sa valeur et son rôle, soit comme instrument de recherche et d'explication, soit comme moyen de démonstration et de preuve. Je chercherai à analyser les causes auxquelles on peut attribuer le singulier contraste entre ses triomphes et ses conquêtes dans certains champs d'investigation, comme par exemple dans les mathématiques et quelques-unes des branches les plus importantes de la physique, et son impuissance et ses insuccès humiliants dans d'autres sphères de recherche, examinant si et dans quelle mesure de tels insuccès sont imputables à quelque incapacité qui lui soit inhérente, et dans quelle mesure aussi à son application prématurée ou maladroite, et à l'élaboration insuffisante ou au choix trop hâtif des axiomes et des hypothèses qui constituent inévitablement son point de départ. J'exposerai finalement les raisons qu'il peut y avoir pour soutenir que la méthode déductive tend toujours davantage à élargir sa sphère d'action et à gagner en efficacité et en fécondité avec l'augmentation du nombre et de la précision des connaissances humaines, et j'indiquerai les motifs pour lesquels une telle extension de son domaine non seulement semble devoir être maintenue comme utile et désirable, mais a aussi des titres à être comptée parmi les fins idéales les plus importantes de la recherche scientifique.

*
* *

Dans les écrits des philosophes grecs à qui peut-être sont dues les premières tentatives d'analyse et de classification systématiques des

procédés et des artifices que l'esprit humain met en œuvre en procédant du connu à l'inconnu, la distinction entre les procédés d'induction ou de généralisation, et ceux de déduction ou de démonstration se trouve déjà clairement reconnue. La série des écrits aristotéliciens désignés ordinairement sous le titre collectif d'Organum ou Instrument, nous présente, selon l'assertion expresse d'Aristote lui-même, le premier essai qui ait jamais été tenté d'assujettir le second des deux procédés ci-dessus à des règles générales et fixes, et d'une réduction de ses diverses espèces à des schèmes ou formules (analogues à celles de l'algèbre moderne) ayant pour but d'éviter les équivoques et les illusions provenant des imperfections du langage ordinaire et de faciliter le contrôle nécessaire pour garantir la correction des opérations dans les cas les plus compliqués. Dans les différentes parties de l'Organum, la distinction entre les deux espèces de procédés est à maintes reprises indiquée comme fondamentale [1] et caractérisée en termes assez peu différents de ceux qui s'emploieraient encore aujourd'hui. Ainsi l'induction (ἐπαγωγή) est définie par Aristote comme cette forme de raisonnement au moyen de laquelle de l'examen et de la comparaison d'une série de cas particuliers on passe à une proposition générale qui concerne non seulement les cas observés, mais encore un nombre indéterminé d'autres cas qui sont avec les premiers dans une certaine relation de ressemblance et de communauté.

Il appelle au contraire déduction (ἀπόδειξις) toute forme de raisonnement qui est réductible à ce type qu'il a désigné du nom de syllogisme (συλλογισμός), lequel, comme on sait, consiste en ce que, partant de deux propositions, dont l'une affirme une propriété donnée de toute une classe d'objets, et l'autre assure qu'un ou plusieurs objets appartiennent à cette classe, on passe à une troisième proposition dans laquelle la propriété susdite est attribuée à ces derniers cas aussi [2].

La différence caractéristique par laquelle les conclusions où l'on arrive par déduction se distinguent de celles où conduit l'induction consiste pour Aristote dans ce fait que sur la vérité des premières il n'est pas possible de soulever de doute, sans commettre de contradiction, à moins d'être disposé à mettre en question la vérité des

1. Cf. *Anal. P.*, II, 25, Ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς.
2. *Anal. P.*, I, 33.

propositions qu'on a prises pour point de départ, tandis que, dans le cas de l'induction, on ne viendrait se heurter à aucune contradiction ou incohérence si, tout en admettant la vérité des faits dont on part, on refusait ensuite d'admettre pour vraie la généralisation qui prétend s'appuyer sur eux. Ce caractère spécial du raisonnement déductif est indiqué par Aristote en disant qu'il conduit à des conclusions nécessaires (ἐξ ἀνάγκης) ou coactives (βιαία) [1], dénominations par lesquelles il est loin de signifier comme le lui firent dire plus tard ses successeurs, que les conclusions obtenues par déduction méritent par cela seul plus de confiance que celles où l'on arrive par le moyen de l'induction [2]. L'unique *nécessité* qu'il ait en vue est celle où se trouverait un raisonneur d'admettre pour vraie une proposition une fois qu'il a accordé à l'adversaire que d'autres propositions sont vraies d'où la première peut se déduire.

Les convictions d'Aristote sur cet objet semblent avoir été surtout déterminées par l'observation du mode de fonctionnement de la déduction, dans les deux seuls domaines où les savants, ses prédécesseurs et contemporains, avaient réussi à s'en servir avec avantage, c'est-à-dire d'une part la *Géométrie* et de l'autre la *Rhétorique*, prenant celle-ci dans le sens antique, à savoir comme l'art de modifier les opinions d'autrui par le moyen de la parole. Ce sont ces deux genres d'application que, dans ses considérations sur le rôle et sur l'utilité de la déduction, il a continuellement en vue même quand il semble en faire entièrement abstraction ; et c'est en conséquence de cela qu'il est porté à considérer comme but non seulement principal mais presque exclusif de l'argumentation déductive l'accroissement de la certitude, la réduction de ce qui est discutable à ce qui est indiscutable, de ce qui est douteux à ce qui est évident. La déduction est pour lui avant tout un instrument qui sert à garantir la vérité de propositions seulement probables et plausibles en les ramenant à d'autres plus sûres et moins contestables [3], et en les faisant participer

1. *Anal. P.*, I. 4.

2. Non moins nombreux et explicites sont dans les ouvrages d'Aristote les passages où il insiste sur l'irrationalité ou même l'absurdité inhérente à la croyance que la déduction soit l'unique source de certitude, et dans lesquels il assure que les principes fondamentaux sur lesquels tôt au tard il est besoin de s'appuyer si l'on ne veut prolonger indéfiniment la série des déductions et des syllogismes, ne peuvent avoir d'autre garantie de vérité que celle qui provient de l'induction ou du témoignage directe des sens. Cf. *Anal. Post.*, I, 18. Ἀδύνατον τὰ καθόλου θεωρῆσαι εἰ μὴ δι' ἐπαγωγῆς. — Et plus loin, l. II, 15. Δῆλον ὅτι τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον.

3. Dans les petits écrits philosophiques de Galien, qui nous représentent le

dans une certaine mesure à leur solidité et leur évidence, comme cela a lieu précisément dans les démonstrations géométriques ou dans les discussions judiciaires, où chacun cherche à corroborer ses propres assertions en les appuyant sur des axiomes ou des dispositions de loi sur lesquels on ne discute pas. Bien qu'il ne manque pas de considérer le cas de déductions faites en partant de propositions non seulement mal assurées mais encore expressément reconnues fausses, il n'attribue pas dans ce cas aux raisonnements d'autre but que celui qu'ont en mathématiques les démonstrations par l'absurde, ou, tout au plus, dans le cas d'une dispute, celui de tirer parti des opinions même fausses de l'adversaire pour le pousser à admettre quelque autre fait vrai ou faux dont on veut le persuader (arguments *ad hominem*).

*
* *

Je ne saurais mieux mettre en lumière le contraste qui existe à cet égard entre la manière de voir d'Aristote et celle à laquelle se range la science moderne, qu'en confrontant son assertion explicite de l'inutilité qu'il y a à déduire une proposition d'une autre quand cette autre n'est pas plus certaine et évidente que la première, avec le passage suivant de Descartes (*Discours de la Méthode*) dans lequel celui-ci se défend pour avoir, dans sa Dioptrique, pris pour point de départ de ses raisonnements des propositions ayant plus besoin de preuve que les autres qu'il en déduisait :

« Que si quelqu'une de celles [propositions] dont j'ai parlé au commencement de la Dioptrique et des Météores, choquent d'abord à cause que je les nomme des suppositions et que je ne semble pas avoir envie de les prouver, qu'on ait la patience de lire le tout avec attention et j'espère qu'on s'en trouvera satisfait; car il me semble que les raisons s'y entresuivent en telle sorte que, comme les dernières sont démontrées par les premières, qui sont leurs causes, les premières le sont réciproquement par les dernières, qui sont leurs effets. Et on ne doit imaginer que je commette ici la faute que les logiciens nomment un cercle; car, l'expérience rendant la plupart

dernier stade de développement auxquels arrivèrent les idées de l'école péripatéticienne sur les méthodes scientifiques, la même opinion est aussi exprimée : ὡμολόγηται ἀπὸ τῶν ἐναργεστάτων ἀρχὴ πάσης ἀποδείξεως (π. ψυχ ἀμαρτ, VI). La vérification est considérée par lui comme utile pour les ignorants (ἡ βάσανος ἐναργὴς καὶ τοῖς ἰδιώταις) ou tout au plus pour ceux qui n'ont pas encore acquis l'aptitude à bien déduire (ἡ ἀναλυτικὴ μέθοδος).

des effets très certains, les causes dont je les déduis ne servent pas tant à les *prouver* qu'à les *expliquer*, mais tout au contraire ce sont elles qui sont prouvées par eux. »

Une observation analogue est faite aussi par Gassendi en réponse à ceux qui soutenaient, contre certaines considérations de Galilée sur le mouvement des graves, qu'elles étaient fondées sur des principes moins évidents que les conclusions auxquelles elles conduisaient :

« Galilæus assumens gradus velocitatis ejusdem mobilis, super diversas planorum inclinationes, tum esse æquales cum eorumdem planorum elevationes ponuntur æquales, id extulit non ut demonstratum (tametsi Torricellius postea demonstrationem attulerit) sed *ut eatenus probabile quatenus deductæ ex eo conclusiones cum experientia consentirent.* « (Exercitationes paradoxicæ, l. IV[1].)

C'est précisément dans le très peu d'importance donné à la déduction comme moyen d'explication et d'anticipation de l'expérience, en comparaison avec la grande confiance mise en elle comme moyen de preuve et de certitude, que gît la différence caractéristique entre les idées d'Aristote et celles des fondateurs de la science moderne, sur la fonction de la déduction dans la recherche scientifique. Ses raisonnements sur les phénomènes naturels, même dans les cas où, au lieu d'être dirigés vers la démonstration des conclusions où ils mènent, ils sont agencés pour mettre à l'épreuve les prémisses sur lesquelles ils se fondent, visent à atteindre ce but plutôt en mettant en évidence les contradictions et les incohérences entre des affirmations données, ou en faisant voir qu'elles ne peuvent être admises simultanément, que non pas à pousser à des conclusions non soupçonnées d'abord, et dont la vérification serait propre à provoquer de nouvelles observations et à éclaircir davantage la question dont il s'agit.

L'histoire des sciences nous montre donc clairement que, parmi les causes qui ont graduellement substitué les méthodes expérimen-

1. Un autre trait caractéristique de cette même attitude mentale nous est fourni par la réponse qu'on dit avoir été donnée par d'Alembert à l'un de ses élèves, qui se lamentait de ne pas trouver assez claires et évidentes des propositions fondamentales de calcul infinitésimal : *Allez en avant; la foi vous viendra.* Si Archimède avait été de cette opinion le calcul infinitésimal serait né de dix-huit siècles avant Newton et Leibniz. Zeuthen dit fort bien : (Kngl-Danske videnskabernes Selskabs Forhandlingen, 1891, p. 6). Kepler est le premier qui ait eu le *courage* de soumettre directement, et sans avoir recours à une démonstration d'exhaustion, les quantités infiniment petites aux calculs.

tales modernes aux antiques méthodes de simple observation *passive*, il faut compter comme une des plus importantes, l'application de la déduction aux cas [1] mêmes où les propositions prises comme point de départ étaient considérées comme ayant plus besoin de preuve que celles où l'on arrivait, et où par suite c'étaient ces dernières qui devaient communiquer aux conjectures faites la certitude qu'elles recevaient directement de la confrontation avec les faits et des vérifications expérimentales. L'impossibilité de trouver, dans les faits qui se présentent spontanément à l'observation, la matière suffisante pour la vérification des conclusions auxquelles amenaient des déductions qui, pour correctes et vigoureuses qu'elles fussent, n'étaient pas fondées sur des principes reconnus par elles-mêmes dignes d'une confiance inconditionnelle, comme celles des mathématiciens, fit naître le désir et le besoin d'élargir par des artifices la sphère des faits à utiliser pour le contrôle des théories, et contribua, plus que toute autre circonstance, à l'emploi systématique de cette observation de faits artificiellement provoqués à fin de les observer, qui constitue l'expérimentation proprement dite. En d'autres termes, les physiciens anciens ne se sentaient pas poussés à expérimenter, surtout parce que, étant plus attentifs à s'assurer de la certitude des propositions d'où ils partaient que de la vérité de celles qu'ils en déduisaient, ils ne pouvaient avoir aucune raison de se demander quelle chose adviendrait dans des cas différents de ceux qui, se présentant spontanément à leur observation, leur suggéraient immédiatement les généralisations sur lesquelles ils basaient leurs raisonnements [2]. D'où il est permis d'affirmer que ce fut en un certain sens l'application toujours plus vaste et plus systématique de la déduction à l'étude des phénomènes de la nature, qui fournit la première impulsion au développement des méthodes expérimentales modernes, et que ce n'est pas un fait qui doive être attribué au hasard, si les plus éminents initiateurs de celles-ci furent aussi en même temps les plus grands instaurateurs et fauteurs, de l'application aux sciences phy-

1. Pasteur a justement défini l'*expérimentation* comme une observation guidée par des idées préconçues, c'est-à-dire, en d'autres termes, une observation précédée et accompagnée de procédés déductifs.

2. De telles généralisations leur semblaient suffisamment garanties par les faits alors qu'ils pouvaient dire, pour user de la phrase technique de Lucrèce, *De rerum natura*, II, 865 :

..... neque id manifesta repugnant
nec contra pugnant *in promptu cognita quæ sunt.*

siques de ce puissant instrument de déduction qui est la mathématique.

*
* *

Cette qualité d'esprit qui, avec raison, a été désignée comme la plus précieuse et la plus nécessaire pour observer, je veux dire l'aptitude à s'étonner à propos, exige comme condition indispensable à son développement la disposition à comparer avec les faits toutes les conséquences même lointaines et subtiles de nos idées préconçues. Sans cette disposition, nous ne réussissons pas à distinguer, dans l'immense chaos de faits accessibles à nos explorations, quels sont ceux dont l'examen ou la constatation peut déterminer des modifications importantes de nos croyances (les *experimenta crucis* de Bacon) ou élargir réellement la sphère de nos connaissances.

Il n'a peut-être pas été suffisamment remarqué par ceux qui se sont occupés d'histoire de la mécanique, que les premières et les plus décisives expériences qui déterminèrent l'avancement de cette science au delà du point où elle avait été portée par les Grecs, furent considérées, par ceux qui les instituèrent d'abord, non seulement comme des *interrogations* posées à la nature, mais plutôt comme des provocations, des « *cimenti* », pour employer le mot devenu classique depuis, auxquels ils la soumettaient pour la défier de répondre autre chose que ce qu'elle *aurait dû* [1]. Dans une grande partie même des cas importants, les expériences ne se présentèrent que comme de simples vérifications de conclusions auxquelles les expérimentateurs étaient déjà arrivés indépendamment d'elles. Grande aurait été leur stupeur si les *réponses* de la nature n'avaient pas été conformes à leurs anticipations, et une telle absence de conformité, dans les cas où elle se produisit effectivement, les induisit plutôt à se demander pourquoi les expériences n'avaient pas réussi, qu'à douter immédiatement de la légitimité de leurs présomptions. Ils semblent enfin parfois s'être résolus à l'expérimentation plutôt pour convaincre les autres que pour se convaincre eux-mêmes, et parce que l'appel aux faits était pour eux, dans une certaine mesure, la ligne de moindre résistance pour pénétrer dans la dure cervelle de leurs adversaires, aux préjugés desquels ils ne pouvaient opposer simplement les

1. Comme exemple typique d'expériences de ce genre, qu'il suffise de citer celle par laquelle Pascal constata la dépendance, du niveau du mercure dans le baromètre, de l'altitude à laquelle était porté l'instrument.

leurs, sans les appuyer à quelque base moins discutable que leurs propres convictions personnelles.

Il ne sera pas superflu de citer ici quelque fait concret à l'appui de ces considérations. Parmi les faits que m'offrirait à cette fin l'histoire de la mécanique, je prends le suivant qui a en outre l'avantage de présenter en claire lumière le contraste entre l'induction et la déduction, comme il est conçu et exprimé par Galilée. Dans les additions au livre intitulé « Exercices philosophiques d'Antonio Rocco, philosophe péripatéticien », Galilée, combattant l'opinion des Aristotéliciens, que les vitesses de deux graves tombants sont dans la même proportion que leurs poids, à laquelle il oppose la sienne, savoir que cette vitesse ne dépend pas du tout des poids, écrit ce qui suit :

« Il me reste à produire les *raisons* qui, outre l'*expérience*, confirment ma proposition, bien que, pour assurer l'intelligence, là où arrive l'*expérience*, la *raison* ne soit pas nécessaire, laquelle je produirai tant pour votre bénéfice que parce que aussi *je fus d'abord persuadé par la raison avant d'être assuré par le sens*. Je me formai un axiome qui ne pût être révoqué en doute par personne, et je *supposai* qu'un corps grave tombant quelconque a dans son mouvement ce degré de vitesse, limité par la nature et en quelque sorte prédéterminé, tel qu'en voulant le modifier en augmentant ou diminuant sa vitesse, on ne le pût faire sans user de violence pour retarder ou accélérer son susdit cours naturellement limité. Ceci posé, je me figurai avec l'esprit deux corps égaux en masse et en poids, tels que seraient deux lingots, qui partiraient d'une même hauteur en un même instant; il est indubitable qu'ils descendront avec la même vitesse, c'est-à-dire avec celle qui leur a été assignée par la nature, laquelle, si elle doit leur être accrue par un autre mobile, il est nécessaire que celui-ci se meuve avec une vitesse plus grande. Mais si, pendant la chute, les lingots s'avisent de s'unir et attacher ensemble, quel sera celui d'entre eux qui, ajoutant de l'élan à l'autre en accélérera la vitesse, étant posé qu'elle ne peut être accrue par l'intervention d'un mobile, s'il ne se meut avec une vitesse plus grande ? Il convient donc d'accorder que la composition de deux lingots n'altère pas leur vitesse primitive. » D'où Galilée tire la conclusion, purement déductive, que si deux corps de même matière et de poids différents tombent avec des vitesses différentes, cela ne peut dépendre de leurs différences de poids, mais tout au plus de leur

différence de forme, laquelle fait en sorte que le milieu dans lequel ils descendent oppose une résistance différente à leur chute [1].

La découverte de la loi d'inertie nous donne un autre exemple, non moins instructif, d'une conquête de la science obtenue avec l'intervention prédominante de la déduction. L'impossibilité d'y arriver par le moyen de simples inductions basées sur l'observation directe est reconnue clairement par le même Galilée, qui s'exprime à cet effet comme il suit :

« Je dis qu'aucune chose ne se meut d'un mouvement rectiligne. Commençons à rechercher en parcourant. Les mouvements de tous les corps célestes sont circulaires; les navires, les chars, les chevaux, les oiseaux, tous se meuvent d'un mouvement circulaire autour du globe terrestre. Les mouvements des parties des animaux sont tous circulaires, et, en somme, nous sommes réduits à ne trouver que les *gravia deorsum et gravia sursum* qui semblent se mouvoir rectilignement. Mais on n'en saurait être sûr si l'on ne démontre d'abord que le globe terrestre est immobile. » (Dialogue des grands systèmes, seconde journée.)

On sait comment, pour rendre plausible son hypothèse de la constance de la composante horizontale de la vitesse dans un grave lancé horizontalement, Galilée recourt souvent à la considération du plan horizontal comme cas extrême de deux séries de plans inclinés en sens opposé, et sur lesquels, par suite, une balle lancée dans une direction donnée tendrait évidemment à se mouvoir avec des vitesses respectivement croissantes et décroissantes, selon le sens de l'inclination des plans eux-mêmes. D'où il conclut que ladite balle, si elle était lancée sur le plan horizontal, se mouvrait avec une vitesse qui ne serait ni croissante ni décroissante. Mais il est loin de se faire illusion sur la valeur probante de cette expérience idéale en tant qu'on l'invoquerait pour prouver ce qu'on appelle maintenant la *loi d'inertie*. Il admet aussi sans plus que, puisque ledit plan horizontal ne se peut physiquement distinguer d'une portion de surface

1. Il est important, du côté historique, de noter que Benedetti arrive aussi à la même conclusion avec un raisonnement au fond identique à celui-ci, dans son *Diversarum speculationum mathematicarum et physicarum liber*, publié à Turin en l'an 1585. Rentrent aussi dans cette catégorie la majeure partie de ces procédés d'esprit que Mach désigne sous le nom de *Gedanken experimente* (*Zeitschrift f. phys. u. Chem. Unterricht*, Jan., 1897), et en particulier celui qui a été suivi par Mayer pour arriver à la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur.

terrestre, surface que les Aristotéliciens eux aussi croyaient sphérique, le mouvement de la balle y est, dans les limites des observations possibles, parfaitement conforme tant à l'hypothèse formulée depuis, par Newton, comme la première loi du mouvement, qu'au principe aristotélicien de la persistance du mouvement circulaire et uniforme, et de la dépendance de la vitesse des graves de leur éloignement ou rapprochement du point vers lequel ils tendent[1]. La loi d'inertie, non moins que celle de l'attraction universelle, serait probablement encore inconnue aux hommes au moins dans toute sa généralité, si, pour analyser et expliquer les phénomènes dans lesquels elle se manifeste, ils n'avaient eu à leur disposition d'autre méthode que celle de l'observation et de la mesure directe, ou des simples constatations expérimentales, quelque nombreuses et exactes qu'elles fussent. La conquête de vérités aussi importantes ne pouvait être effectuée sans l'exercice d'activités mentales bien plus élevées et compliquées, que ne le soient les procédés de comparaison directe et de généralisation basés sur la reconnaissance d'analogies, à la poursuite desquelles l'aide de la déduction n'est pas nécessaire.

*
* *

De la puissance de la déduction à cet égard, et de l'extraordinaire accroissement qui, par son emploi opportun, en résulte pour notre faculté de percevoir les uniformités d'allure et les analogies intimes entre phénomènes en apparence différents et non aptes à être réduits et soumis aux mêmes lois, de cette puissance de la déduction dont nous trouvons des exemples classiques dans l'application de la mathématique à la description et à l'explication des phénomènes naturels, les penseurs grecs ne semblent avoir eu qu'un vague pressentiment. La méthode appliquée par eux à la recherche des analogies sur lesquelles ils fondaient leurs explications des phénomènes mécaniques et physiques, était au fond semblable à celle qui est suivie maintenant dans les sciences purement descriptives et comparées (comme, par exemple, l'anatomie, la linguistique ou la botanique), si l'on fait abstraction, s'entend, du soin moindre dans les rapprochements et les distinctions, et surtout du manque de critique

1. Pour plus de détails à ce propos, consulter une excellente étude de Wohlville sur la découverte de la loi d'inertie (*Die Entdkeckung des Beharrung's Gesetzes*), publié déjà en 1884 dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, de Lazarus et Steinthal.

dans l'interprétation des témoignages et des documents, les derniers caractères ne touchant pas au fond de la méthode, mais ayant leur racine dans la coordination et la division imparfaites du travail scientifique et dans les difficultés qui s'opposaient alors à la transmission et à l'accumulation des résultats obtenus par divers observateurs isolés. Ce que les savants grecs entendaient par explication d'un phénomène donné n'était pas tant son analyse et sa décomposition dans ses parties élémentaires, ou la détermination des lois de sa production, que son rapprochement ou son identification avec d'autres phénomènes plus communs et plus familiers, lesquels, précisément pour cette raison, n'excitaient pas en eux ce genre spécial de stupeur ou d'étonnement qui les conduisait à se demander pourquoi ils s'étaient produits. Devant un fait étrange et inexpliqué, leur préoccupation principale était celle de reconnaître en lui quelque caractère qui permît de le rapporter à quelque classe de phénomènes moins propres à surprendre à cause de leur plus grande fréquence, et, ce rapport, ils l'effectuaient en comparant directement le fait en question avec quelque autre plus familier qui lui ressemblât et en les dépouillant tous deux des caractères accessoires masquant leur foncière identité. On peut citer, comme exemple d'explications de ce genre, celles que donne Aristote des mécanismes les plus simples dans ses *Questions mécaniques*, en les ramenant ou essayant de les ramener au cas du levier. Comme aiguillon et stimulant de cette opération mentale, ils indiquaient expressément le désir de se délivrer de l'inquiétude et quelquefois aussi (comme par exemple dans le cas des phénomènes météorologiques qui occupaient une si grande place dans les spéculations physiques des Grecs) le désir de s'émanciper des craintes que leur donnait la production des phénomènes trop différents de ceux qui étaient sujets à leur propre contrôle. Une explication satisfaisant à cette condition était pour eux par cela seul une explication suffisante. Et ce n'est pas là la dernière des causes de cette absence de précision qui caractérise leurs spéculations sur les causes des phénomènes naturels. Ils étaient bien loin d'exiger de leurs explications cette aptitude à prévoir des faits non encore connus et à prévenir en une certaine mesure l'expérience qui, pour nous, représente une condition si essentielle de la confiance que nous plaçons dans les explications scientifiques. Dans la plupart des cas leurs raisonnements sont propres à produire, dans un esprit

habitué aux méthodes rigoureuses de la science moderne, l'impression irrésistible que, même si le fait à expliquer avait été complètement différent de ce qu'il était, ils ne se seraient nullement trouvé embarrassés pour lui appliquer la même explication ou une explication analogue avec la plus grande désinvolture. Les théories physiques de l'école épicurienne, comme elles se trouvent exposées dans les fragments qui nous ont été conservés par Diogène Laërce dans ses *Vies des Philosophes*, et dans le poème de Lucrèce, nous fournissent des exemples remarquables de cette singulière différence entre les Grecs et nous, dans la manière d'apprécier l'acceptabilité et la suffisance d'explications données. Il suffit de dire, par exemple, qu'Épicure, parlant des causes des éclipses, en donne une série d'explications distinctes et contradictoires, parmi lesquelles naturellement se trouve aussi la vraie, les présentant toutes comme également dignes d'attention et également justifiées, parce qu'elles sont également incompatibles avec les croyances de la superstition populaire [1], d'après lesquelles de tels phénomènes avaient de quoi épouvanter comme présages de désastres ou signes de la colère divine. Tandis que chacun de nous a eu occasion d'entendre citer souvent ce vers de Virgile dans les *Géorgiques* :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,

il ne nous arrive pas aussi souvent de voir mentionner les deux vers suivants dans lesquels de cette félicité qu'il faut attribuer à la connaissance des causes le poète donne une raison très peu conforme à celle que l'on apporterait aujourd'hui à l'appui de la même thèse, et dans lesquels l'unique avantage qu'il attribue à la connaissance des causes est celui de nous mettre en état de mépriser les opinions vulgaires sur le sort des âmes après la mort et leur triste séjour aux bords de la rivière d'Achéron :

Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari [2]...

1. Μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω. Ἀπέσται δὲ ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται.

Et parlant en général des diverses manières de rendre compte des phénomènes célestes : Καὶ κατ' ἄλλους πλείονας τρόπους τοῦτο δυνατὸν συντελεῖσθαι ἐάν τις δύνηται τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις συλλογίζεσθαι (*Lettre d'Épicure à Pythocles, sur les Météores*, Diogène Laërce, l. X, ch. I).

2. Et de même Sénèque, parlant des tremblements de terre : Quærenda sunt trepidis solatia et demendus ingens timor (*Nat. quæst.*, L VI).

Les procédés d'esprit qui constituent la partie la plus essentielle des méthodes modernes d'explication et de recherche scientifique, savoir de pousser par le moyen de la déduction les théories à leurs dernières conséquences, afin de les confronter avec quelque fait connu ou connaissable qui peut être incompatible avec elles, d'user complètement de toute loi connue pour voir jusqu'à quel point elle suffit à rendre compte de tous les détails qui se rencontrent dans les faits dans lesquels son action se manifeste, et pour constater quel résidu inexpliqué elle laisse encore souvent à nos investigations ultérieures, de combiner plusieurs lois, pour s'en servir dans l'analyse d'un seul phénomène compliqué, toutes ces opérations dont aucune n'est possible sans le concours de la déduction, semblent avoir été incomplètement étrangères à l'esprit de ces premiers investigateurs. La répugnance pour la déduction, dans tous les cas où elle ne sert pas à prouver quelque chose dont on doutait d'abord; le manque d'habileté à s'en servir comme d'un moyen pour s'assurer contre les généralisations trop hâtives [1] augmentant dans une certaine mesure les points de contact entre chaque théorie et les faits dont elle peut attendre une confirmation ou une contradiction, le manque de la patience, et je dirais presque de l'abnégation, nécessaires pour poursuivre exactement les conséquences d'hypothèses des principes moins intuitifs et moins solides que ceux de la géométrie, en s'exposant au risque d'obtenir comme unique résultat de ses propres fatigues la conviction d'être parti de suppositions mal fondées et de devoir refaire le même travail en prenant un point de départ différent, la disposition à ne pas se contenter de vagues analogies, mais de prétendre que la conformité entre les phénomènes comparés se vérifie jusque dans les plus petits détails accessibles à nos sens ou au contrôle des instruments et des mesures, voilà autant de caractères qui se rattachent à la même différence sus-indiquée, entre les vieilles méthodes et celles auxquelles sont dus les rapides progrès des sciences physiques dans les trois siècles derniers.

1. Même dans les recherches à base purement inductive (statistique), l'intervention de la déduction devient indispensable dans cette partie du procédé de recherche qui consiste à séparer les coïncidences fortuites de celles qui peuvent conduire à la détermination des lois qui règlent les phénomènes étudiés. Les Grecs semblent avoir ignoré les concepts les plus élémentaires de calcul des probabilités; ils se rencontrent peut-être pour la première fois chez Galilée.

*
* *

L'opinion communément acceptée qui fait consister cette différence dans la simple substitution d'une nouvelle méthode, basée sur l'expérience et sur l'observation, à une prétendue méthode ancienne procédant par affirmations *a priori* et par pure déduction, loin de comprendre et d'épuiser les caractères vraiment essentiels, par lesquels les nouveaux procédés de recherche se distinguent des anciens, me semble laisser hors de considération précisément ceux qu'on peut retenir comme les plus fondamentaux et desquels les autres ne sont que de pures conséquences. La recherche des causes qui ont contribué à créer une opinion aussi contraire aux données positives que nous offre l'histoire des sciences, me ferait sortir du sujet que je me suis promis de traiter. On ne peut certainement pas nier que les merveilleux résultats obtenus par les Grecs au moyen de la déduction dans le champ de la géométrie et comme corollaire la constitution de cette science comme la science par excellence (ainsi que l'indique son nom) sur le modèle de qui les autres sciences, elles aussi, devaient tendre à s'organiser [1], aient puissamment contribué à créer de fâcheux préjugés ou des appréciations exagérées sur l'efficacité du raisonnement déductif, tant comme moyen de preuve que comme instrument de recherche, et à pousser à son application prématurée et imprudente aux autres sciences aussi, dont la structure ou l'état de développement n'en permettait pas encore l'emploi fructueux. La trace d'une telle influence est évidente dans les écrits d'Aristote et plus encore dans ceux de Platon, dont il suffira de rappeler ici des mots éloquents et enthousiastes avec lesquels, au livre sixième de la *République*, il proclame la supériorité de la géométrie sur toutes les sciences, et refuse à qui l'ignore le droit de s'occuper de recherches théoriques sur quelque objet que ce soit. C'est de lui qu'on raconte qu'il répondit à un jeune homme ignorant les mathématiques et qui lui demandait d'être son disciple :

« Je ne puis te teindre avant que tu te sois fait dégraisser. » Et à un autre qui, se trouvant dans la même condition, lui deman-

1. L'observation est de Locke (*Essay*, B. IV, ch. XII) : One thing which might probably give an occasion to this way of proceeding [by deduction from axiomatic principles] in other sciences was, as I suppose, the good success it seemed to have in mathematics, wherein men being observed to attain a great certainty of knowledge, these sciences came by preeminence to be called μαθήματα or μάθησις that is learning.

dait d'être admis à son école, il en refusa l'accès en ces termes : « Comment dois-je te prendre, si tu es comme une amphore sans anses [1] ? »

Mais pour ce qui est d'accuser, comme on le fait souvent, ces grands penseurs d'avoir abusé de la déduction, leur imputant les aberrations auxquelles arrivèrent, dans les siècles postérieurs, ceux qui se servirent de leurs affirmations comme d'une base pour y construire, justement au moyen de la déduction, des théories mystiques ou fantastiques, comme les Néoplatoniciens, ou pour en tirer, comme les Scolastiques, des argumentations dialectiques en défense propre de leurs préjugés, autant vaudrait dire que, dans la Bible ou dans le Code pénal on abuse de la déduction par le fait que les théologiens et les avocats cherchent là les prémisses de leurs syllogismes et s'appuient sur ces écrits pour garantir à leurs conclusions, précisément au moyen de la déduction, cette certitude et cette indiscutabilité dont ils ont besoin pour fermer la bouche à leurs adversaires ou convaincre celui qui doit prononcer la sentence.

Pour ce qui regarde le caractère surtout déductif de la philosophie scolastique, il est facile de comprendre comment et pourquoi, à une époque de culture dont la caractéristique intellectuelle était la tendance à accepter ou à faire accepter, sans discussion et comme supérieures à toute preuve, des doctrines fournies par la tradition et par l'autorité, la méthode de raisonner favorite fut celle qui permettait de tirer le plus grand parti possible des principes dogmatiques que chacun acceptait, ou au moins était forcé de ne pas contester. Il est naturel qu'en de telles circonstances les procédés d'esprit les plus usités et les plus réputés fussent ceux qui rendaient possible de donner sa portée maxima à la *provision* limitée d'affirmations et de règles qui devaient suffire pour la systématisation des croyances et de la conduite, ceux enfin au moyen desquels cette extension de compétence et de portée se produisait presque automatiquement et sans ingérence d'appréciations ou des critères individuels, sans aucune déperdition ou atténuation de certitude ou d'immédiateté, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, une des propriétés caractéristiques de la déduction est précisément celle d'être, pour ainsi dire, *bonne conductrice* de l'évidence et de la certitude, et de transmettre intactes, aux conclusions obtenues par son moyen,

1. Ces deux anecdotes sont rapportées par Stobée (Ecloge).

toute la crédibilité et toute l'autorité dont jouissent les prémisses correspondantes. Il n'y a donc pas à s'étonner si le fait que la méthode déductive a fait ainsi, dans une certaine mesure, cause commune avec la tendance au souverain respect de la tradition et avec la répugnance à faire passer le doute et l'examen au-dessus de certaines limites fixes, a eu pour conséquence que les premières tentatives de réforme et d'amélioration dans les méthodes d'investigation se présentèrent sous forme de protestations contre l'abus de la déduction, et de revendications en faveur de l'induction, dont l'appel seul constituait déjà par lui-même une manifestation de confiance insuffisante dans les principes qu'il n'était pas permis de discuter. Les déclamations de Bacon sur la stérilité de la dialectique et contre la syllogistique d'Aristote auraient été bien moins violentes et féroces, s'il n'avait été contraint, comme dit le proverbe, à parler à la bru pour se faire entendre de la belle-mère, c'est-à-dire s'il avait pu séparer complètement ses objections contre l'abus du syllogisme de ses critiques contre l'ensemble de préjugés et d'erreurs qui, par le moyen de la déduction, étaient rendus aptes à s'organiser en phalange formidable contre toute tentative de progrès et d'avancement des sciences au delà des colonnes d'Hercule marquées par des autorités incompétentes. A cet égard, la position dans laquelle lui et les autres novateurs, ses contemporains ou prédécesseurs, se trouvèrent vis-à-vis des représentants des vieilles idées, et la nécessité dans laquelle ils se virent placés de considérer comme des adversaires leurs propres maîtres, me rappelle le cas de ces héroïques défenseurs d'une commune du moyen âge, qui, dans l'assaut qu'ils soutinrent contre Frédéric Barberousse, furent obligés de se défendre en retournant leurs coups contre leurs propres concitoyens, avec les corps desquels l'empereur avait fait tapisser les parvis des machines et des remparts derrière lesquels ses soldats s'avançaient sous les murs de la cité [1].

1. De la même manière que l'application systématique de la méthode déductive à la géométrie, commencée probablement par les Pythagoriciens, précéda de quelques siècles la construction de la théorie du syllogisme par l'œuvre d'Aristote, de même aussi les spéculations théoriques sur les méthodes modernes de recherche ne réussirent à trouver une exposition, indépendante et adéquate, que longtemps après les premières et les plus décisives conquêtes auxquelles elles conduisirent. Cela ne doit naturellement donner lieu à aucune présomption défavorable sur la valeur théorique ou pratique des recherches générales sur les méthodes scientifiques. De telles présomptions seraient aussi injustifiées que celles de qui mettait en doute l'importance et l'utilité des spéculations

*
* *

Sur le sujet aussi dont il me reste à parler, à savoir les conditions d'où dépendent les divers degrés d'applicabilité et de fécondité de la méthode déductive selon les champs de recherche, on n'a réussi que très tard, et peut-être pas encore complètement, à porter la théorie au niveau de la pratique, et à rendre celle-là capable non seulement de justifier celle-ci, mais encore de lui servir de guide, en organisant les procédés instinctifs et habituels en un système de règles aboutissant à quelques principes généraux dans lesquels elles se résumeraient et se coordonneraient. Parmi les ouvrages dans lesquels ce travail de coordination et d'organisation a été porté le plus loin et est devenu le plus conscient, le *System of logic* de Stuart Mill me semble être le plus propre à servir de base à l'exposition que je ferai ici de l'état présent de la question. La meilleure manière de présenter cette partie des vues de Stuart Mill qui y a rapport, me semble être de s'en prendre à sa discussion d'une des objections les plus communes soulevées contre l'usage du syllogisme comme moyen de preuve, objection dont la paternité est ordinairement attribuée à Bacon. Elle remonte à vrai dire bien au delà, et il ne sera même pas hors de propos que je l'exprime ici dans les termes mêmes dans lesquels je l'ai déjà trouvée énoncée dans ce curieux recueil de médisances contre la raison humaine que sont les πυῤῥονεῖαι ὑποτυπώσεις de Sextus Empiricus, œuvre dans laquelle se sont conservés, au milieu d'une alluvion de détritus rhétoriques, des restes extrêmement précieux des théories scientifiques des philosophes grecs jugées au point de vue de l'école dite sceptique (c'est-à-dire observatrice), fondée par Pyrrhon et continuée ensuite par les nouveaux académiciens, Arcésilas, Carnéade et Clitomaque, qui ont tous vécu au IIIe siècle avant l'ère chrétienne. Remarquons que Sextus Empiricus est aussi l'auteur d'un traité qui porte le titre : *Contre les mathématiciens* (πρὸς τοὺς μαθηματικούς), dans lequel, entre autres choses, il reproche aux géomètres d'être trop naïfs en croyant éviter toutes les difficultés qui se peuvent soulever contre leurs axiomes et leurs concepts fondamentaux, en recourant au moyen héroïque de les qualifier de simples suppositions ou conventions arbitraires.

d'Archimède sur le levier, par le fait que son usage comme instrument et l'acquisition des connaissances nécessaires pour s'en servir ont précédé de je ne sais combien de siècles les recherches d'Archimède sur l'équilibre des plans, et ne constituent même pas une propriété exclusive de l'espèce humaine.

Voici les paroles de Sextus Empiricus dans son chapitre contre la logique d'Aristote :

« Ceux qui disent : « Tout homme est mortel, Socrate est homme, donc Socrate est mortel », afin de prouver cette dernière proposition au moyen de la première, alors que pourtant ils admettent que toute la certitude que la première peut avoir ne peut dériver que d'une induction de cas particuliers du genre de ceux qu'on affirme dans la conclusion, commettent un cercle vicieux (εἰς τὸν ὃι ἀλλήλων ἐμπίπτουσιν). En effet, si, avant d'énoncer la proposition générale : « Tout homme est mortel », on ne s'était déjà convaincu de la vérité de toutes les propositions particulières qu'elle comprend, on n'aurait plus eu raison de l'admettre pour vraie ». D'où il conclut qu'aucun syllogisme ou enchaînement de syllogismes ne pourra jamais être propre à nous faire connaître quelque chose outre ce que nous connaissions déjà auparavant, et que la déduction, loin d'être la forme typique et la plus correcte de raisonnement, n'est qu'un artifice sophistique pour masquer à nos yeux ou à ceux d'autrui notre propre ignorance, et pour faire passer comme preuves de nos opinions, nos opinions mêmes exprimées sous une autre forme.

La position prise par Stuart Mill en face de cette objection peut brièvement se caractériser comme il suit. Il l'admet d'abord comme complètement fondée et irréfutable pour les syllogismes du type du précédent, c'est-à-dire pour ceux dans lesquels une des prémisses est constituée par l'assertion d'une loi ou proposition générale, tandis que l'autre prémisse affirme que, dans un cas donné, se vérifient les conditions qui rendent cette loi applicable. Ainsi, prenant l'exemple de tout à l'heure, il n'est pas niable que la proposition : « Socrate est mortel » doit déjà être considérée comme vraie avant qu'on puisse énoncer la proposition générale dans laquelle on affirme la mortalité de tous les hommes, et nous ne pouvons nous dire sûrs de la vérité de cette dernière, si nous ne nous sommes d'abord assurés de son applicabilité à tous les cas qu'elle envisage. Donc tout doute qui nous reste sur la mortalité d'un homme donné est par cela seul un doute qui nous reste sur la vérité de la proposition dans laquelle on affirme la mortalité de tous.

On ne peut donc méconnaître que si nous entendons par raisonnement une opération mentale qui nous fait procéder du connu à l'inconnu, et élargit le champ de nos connaissances, les syllogismes du type considéré n'ont aucun droit à être appelés raisonnements.

Avec eux nous ne faisons tout au plus qu'interpréter et appliquer, à une circonstance donnée qui se présente à nous, le résultat de raisonnements déjà faits antérieurement, par nous ou par d'autres que nous, résultats que la mémoire ou la tradition nous conserve sous forme de propositions générales, nous conservant d'ailleurs ou non le souvenir des preuves de fait ou des motifs qui nous ont conduits à les accepter et à les considérer comme vraies. De telles propositions générales, pour employer une phrase de Schopenhauer, ne représentent pas pour nous des terrains où peuvent germer et croître nos connaissances, mais bien un grenier où elles gisent entassées et sont mises en garde contre les intempéries et tenues à portée pour nos besoins. Le rôle qui revient au syllogisme du type susdit est, en somme, seulement de nous mettre en état de jouir de notre expérience passée et de celle d'autrui, sans plus être contraints à faire appel directement à tous les faits singuliers ou à la série entière d'observations particulières dont elle se compose effectivement, et nous permettant jusqu'à un certain point de les oublier tout à fait sans renoncer à l'avantage d'être guidés par elles pendant que nous réglons nos jugements et nos attentes relativement à des faits qui ne sont pas encore survenus ou pas encore connus. Le vrai raisonnement, c'est-à-dire le passage d'assertions sur des faits connus à des assertions sur des faits inconnus, n'est pas représenté ici par le syllogisme, mais bien par ces inductions antécédentes par lesquelles nous avons été conduits à admettre comme vraie la proposition générale que grâce au syllogisme nous mettons à profit, et le syllogisme ne correspond pas à une phase dans le procédé de recherche et de démonstration de la vérité, mais constitue seulement un mécanisme apte à faciliter la jouissance et la transmission de la vérité déjà connue.

*
* *

Mais si cela est complètement vrai pour les syllogismes dont nous avons parlé jusqu'ici, ce serait commettre une très grave erreur de croire que les mêmes considérations soient applicables aux syllogismes de toute espèce. Si la tendance naturelle aux généralisations trop hâtives nous avait conduit même seulement pour un moment à embrasser une telle opinion, il suffirait de réfléchir aux continuels triomphes que, des Grecs jusqu'à nous, le syllogisme est allé et va remportant toujours, dans le champ des sciences mathématiques,

où il constitue l'unique type admis de raisonnement et de preuve, il suffirait du coup d'œil le plus superficiel sur le glorieux catalogue des découvertes que l'histoire de la mécanique nous présente comme résultats de raisonnements déductifs, pour nous faire apercevoir l'erreur dans laquelle nous serions tombés. Il y a des déductions et des syllogismes où l'on fait quelque chose de plus et d'autre que d'appliquer une règle générale à un cas spécial dans lequel se reconnaisse *directement* la présence des caractères qui la rendent applicable. Il y a des syllogismes dans lesquels les deux premisses sont des propositions générales, et dans lesquels la conclusion est une nouvelle proposition générale non susceptible d'être prouvée par induction sans recourir à des observations, des expériences qui seraient complètement différentes de celles par lesquelles les principes en question ont été ou auraient pu être prouvés.

Pour bien caractériser cette classe de syllogismes, plutôt que d'exposer des considérations générales, il sera utile de donner un exemple pour lequel je recourrai à l'histoire de la mécanique. Le raisonnement qui a conduit Huyghens à découvrir les propriétés fondamentales des *centres d'oscillation*, et à énoncer pour la première fois, sous forme générale, le *principe des forces vives*, se ramène au fond à un syllogisme dont voici les deux prémisses :

I. « Si un pendule composé de plusieurs poids, partant du repos, décrit une partie quelle qu'elle soit de son oscillation complète, la vitesse angulaire acquise ainsi par lui doit être telle que, si les poids dont il est composé étaient détachés les uns des autres et obligés de se mouvoir en vertu de la vitesse possédée par chacun d'eux, ils se porteraient à des hauteurs telles qu'ils amèneraient leur commun centre de gravité au même niveau auquel il se trouvait au commencement de l'oscillation. (Si pendulum, a pluribus ponderibus compositum, atque e quiete dimissum, partem quamcumque oscillationis integræ confecerit, atque inde porro intelligantur pondera ejus singula, relicto communi vinculo, celeritates acquisitas sursum convertere ac quousque possunt ascendere, hoc facto centrum gravitatis ex omnibus compositae ad eandem altitudinem reversum erit quam ante inceptam oscillationem obtinebat). »

II. La vitesse angulaire dont le pendule doit être animé, quand son centre de gravité se trouve en une position donnée, pour que les poids dont il est composé, se mouvant indépendamment les uns des autres, réussissent à soulever leur commun centre de gravité à une

hauteur donnée au-dessus du niveau primitif, est liée avec cette hauteur par la relation :

$$h\Sigma m = \Sigma m \frac{(r\omega^2)}{2g}, \text{ c'est-à-dire } 2gh = \omega^2 \frac{\Sigma m r^2}{\Sigma m}$$

où les m représentent les masses correspondantes aux poids dont le pendule est composé, et les r leurs distances moyennes respectives par rapport à l'axe de rotation. Cette seconde prémisse n'est que l'énonciation, sous une forme convenable pour l'argumentation en question, de la loi découverte par Galilée, qui lie la vitesse possédée par un grave, à un instant donné, avec la hauteur à laquelle elle serait apte à le faire remonter.

De ces deux prémisses Huyghens conclut que la relation qui, dans la seconde d'entre elles, est affirmée exister entre la vitesse angulaire qu'a le pendule quand dans sa chute il passe par une position donnée et la hauteur à laquelle remonterait en vertu d'elle le centre de gravité des poids qui le constituent, s'ils se mouvaient indépendamment les uns des autres, doit aussi subsister entre cette vitesse angulaire et la hauteur à laquelle se trouvait le centre de gravité du pendule avant qu'il se mît en mouvement. Conclusion qui donne immédiatement la règle pour déterminer la longueur du pendule simple dont les oscillations soient isochrones à celles du pendule composé donné.

Il est clair que dans ce syllogisme et dans les autres du même type, la conclusion à laquelle on arrive, loin qu'on puisse la dire déjà connue et admise, quand les prémisses sont connues, n'est pas même susceptible, accordé même qu'elle fût déjà connue antérieurement par expérience directe, de pouvoir être citée à l'appui, de servir de vérification de l'une ou de l'autre des premisses mêmes, avant que l'opération mentale représentée par le syllogisme qui les lie, ait été exécutée sous une forme ou sous une autre.

Et en général, chaque fois que nous arrivons à nous assurer qu'un phénomène donné A est constamment lié avec un autre B, sans nous aider d'une généralisation basée directement sur l'examen des faits dans lesquels nous constatons la connexion entre les deux dits phénomènes, mais en nous aidant au contraire de notre connaissance antérieure d'une connexion entre A et un troisième phénomène C, et en outre d'une connexion entre C et B, le syllogisme qui représente cette opération de l'esprit donne lieu en réalité à un avance-

ment de nos connaissances. Et en fait c'est seulement *après* que la connexion entre A et B a été saisie de la sorte, au moyen de la connexion de chacun d'eux avec C, que nous réussissons à voir dans les faits dans lesquels elle se vérifie, de simples cas spéciaux à classer avec ceux dans lesquels se vérifient les connexions affirmées dans les deux prémisses. Et c'est de cette manière que par l'effet de la déduction, nous devenons apte à découvrir, parmi des faits en apparence différents, des analogies intimes, que l'observation immédiate aurait été incapable de nous révéler.

*
* *

Il arrive souvent que la conclusion à laquelle la conclusion à laquelle on présente non comme l'affirmation d'une connexion entre une circonstance ou un phénomène donné A et une autre circonstance ou phénomène B, mais aussi entre un groupe de circonstances ou conditions et un autre groupe de circonstances ou effets; auquel cas il arrive souvent qu'on combine ensemble non seulement deux, mais un nombre bien plus grand de lois ou de connexions, que l'on connaît déjà et que l'on a déjà démontré avoir lieu entre chaque circonstance du premier groupe et chaque circonstance du second, constituant ainsi non seulement une *chaîne* mais un véritable *filet ou tissu* d'argumentations, liées d'une façon multiple les unes aux autres. Il est presque superflu d'ajouter que chacune des propositions employées dans un tel procédé peut encore à son tour avoir été obtenue non au moyen de l'observation directe, mais comme conclusion d'autres procédés analogues, fondés sur d'autres propositions générales, lesquelles enfin peuvent se trouver dans le même cas, et ainsi de suite.

Il y a des sciences dans lesquelles un tel travail de choix et d'enchaînement de propositions déjà admises commes vraies constitue un moyen bien plus sûr et plus efficace de recherche que l'expérience ou l'observation directe, quelque attentive qu'elle soit et assistée de l'emploi d'instruments, et dans lesquelles même c'est le seul moyen mis en œuvre non seulement pour la démonstration, mais encore pour la découverte de nouvelles lois et de nouvelles relations entre les phénomènes qu'elles étudient[1]. Il est inutile de remarquer que

1. Dans ces sciences l'usage de la méthode d'enseignement socratique, ou par dialogue et interrogations successives, déchargeant le disciple de ce travail de

ces branches de science, loin de se présenter comme stationnaires et non progressives, sont au contraire précisément celles dans lesquelles l'avancement des connaissances est le plus rapide et les résultats les plus merveilleux. Dire que dans les syllogismes dont se compose le contenu de ces sciences, par exemple la géométrie, ce qu'on affirme dans les conclusions est déjà *implicitement contenu* dans les principes, n'est qu'énoncer, au moyen d'une métaphore malheureuse et peu appropriée, le simple fait, qu'aucun du reste ne conteste, de la parfaite suffisance des propositions, choisies comme fondamentales, à justifier toutes les conclusions basées sur elles sans autre besoin de secours provenant de l'expérience. Entendue en ce sens, la phrase susdite désigne non un inconvénient, mais un avantage du procédé de déduction en face de celui d'induction, et n'a pas plus de valeur, comme objection contre l'usage du syllogisme, que n'en aurait, comme objection contre le mérite de l'art du sculpteur, de dire avec Michel-Ange[1] qu'une telle statue est déjà contenue dans le bloc dont l'artiste veut la tirer, et que l'œuvre de celui-ci consiste seulement à enlever du bloc de marbre les parties superflues qui empêchent ceux qui regardent de la voir à l'intérieur.

*
* *

Après tout ce que j'ai dit jusqu'ici, je n'aurai pas beaucoup de peine à indiquer quelles peuvent être les circonstances d'où dépend le plus ou moins d'applicabilité de la méthode de déduction dans les divers champs de recherche. Si les propositions auxquelles on arrive directement par induction de faits observés étaient pour une science donnée du type suivant : la propriété A est toujours jointe à la propriété B, la propriété C à la propriété D, E à F, etc., sans qu'on vérifiât jamais de cas où une même propriété figurât simultanément dans deux propositions distinctes, dans lesquelles on affirmerait respectivement sa connexion avec deux propriétés différentes, il est évident que le procédé de déduction deviendrait absolument

choix et d'enchaînement des propositions à travers lesquelles il arrive à des conclusions nouvelles, lui donne l'illusion qu'elles sont bien plus facilement accessibles qu'elles ne le sont en réalité. De là son efficacité comme stimulant.

1. Non ha l'ottimo artista alcun concetto
Che un marmo solo in sè non circoscriva
Col suo soperchio, e solo a quello arriva
La man che obedisce all' intelletto.

BUONAROTTI, *Rime*, sonnet I.

inapplicable. Dans ces circonstances il nous serait entièrement refusé de déterminer ou de découvrir une loi ou connexion entre deux propriétés, en s'appuyant seulement sur des données expérimentales qui garantiraient la connexion de chacune desdites propriétés avec une troisième, ce qui constitue précisément le raisonnement par déduction. L'unique type d'explication applicable à des phénomènes appartenant à un tel champ serait alors celui que nous avons reconnu comme caractéristique des stades inférieurs du développement scientifique, c'est-à-dire celui qui consiste à comparer immédiatement le fait en question à ceux parmi les faits connus avec lesquels il semble présenter la plus grande ressemblance ou affinité, en le faisant rentrer, s'il est possible, sous le domaine de quelque généralisation déjà effectuée, ou, s'il n'est pas possible, l'enregistrant à part, dans l'attente d'autres faits qui lui ressemblent et qui permettent par suite d'arriver au moyen d'une induction à la découverte de quelque loi non encore connue. L'ensemble de vérités indépendantes et non connexes auxquelles on peut arriver de cette manière, sont celles que l'on désigne sous le nom de *lois empiriques*. Une science qui en serait entièrement constituée présenterait l'aspect d'un catalogue de propositions générales, prouvées chacune par des groupes distincts d'observations et d'expériences et dont aucune ne serait apte à servir aux contrôles des autres, ou pour leur communiquer le surcroît de certitude ou de valeur dont elle jouirait éventuellement.

Bien que la plus grande partie des sciences, et principalement des sciences physiques, se sépare notablement de ce cas extrême, il est évident toutefois qu'elles s'en séparent à des degrés bien différents, et d'autant plus que sont plus fréquentes en elles les propositions aptes à être accouplées de façon à constituer des syllogismes de la façon que nous avons vue. Les sciences dans lesquelles cette condition est vérifiée au point qu'aucune proposition n'y figure comme isolée et abandonnée à elle-même, c'est-à-dire non apte à être unie aux autres, de la manière indiquée ci-dessus, sont par ce fait seul poussées à s'organiser, je dirais presque à se cristalliser, sous la forme d'un système de conséquences déductibles de groupes convenablement choisis de propositions fondamentales.

Que la déduction ait, dans cette mesure, déjà depuis des siècles affirmé sa domination exclusive et absolue sur la géométrie et en général sur les sciences mathématiques, qui vraiment sont les seules dans lesquelles elle ait réussi à supprimer complètement, et autant

qu'il semble définitivement, toute ingérence directe de l'induction, ne doit pas être étonnant si l'on observe comment, pour les axiomes et les relations fondamentales dont en mathématiques on fait continuellement usage, se vérifient de la manière la plus complète les conditions que nous avons reconnues comme nécessaires et suffisantes pour l'application de la déduction. Et en vérité les relations entre quantités ou entre figures que nous désignons par les mots « égal à, plus grand ou plus petit que », « coïncidant avec », « fonction de », etc., « tendre vers la même limite », « équivalence », « projectivité », etc., sont toutes des relations telles que, du fait qu'elles subsistent entre une quantité ou figure et une autre quantité ou figure, et en outre entre cette seconde et une troisième, on peut conclure, *indépendamment de toute constatation directe*, qu'elles subsistent entre la première et la troisième [1].

*
* *

D'après tout ce que j'ai dit jusqu'ici, on voit aussi comment il peut arriver que la découverte de nouvelles lois relatives à une classe donnée de phénomènes en rende l'étude plus accessible à l'emploi de la méthode déductive qu'elle n'avait été auparavant. Ainsi, pour citer un exemple, dans la chimie la découverte de la loi des proportions définies, rendant possible de prévoir les proportions dans lesquelles peuvent se combiner deux substances données, quand on connaît les proportions dans lesquelles chacune d'elles peut entrer en combinaison avec une troisième, a par cela seul ouvert un passage au raisonnement par déduction, modifiant en partie la structure de la science, sans du reste lui faire perdre le caractère essentiellement inductif qu'elle conserva encore.

Parmi les découvertes qui ont contribué et contribuent le plus efficacement à élargir la sphère d'application de la déduction, se placent celles qui consistent à reconnaître comment, dans la produc-

1. Le type de raisonnement connu des mathématiciens sous le nom d'induction complète, comme cela a été bien mis en lumière par M. Poincaré, consiste au fond à démontrer la possibilité, dans un cas donné, d'exécuter une série infinie de déductions, ayant toutes une prémisse commune, et en chacune desquelles figure comme autre prémisse la conclusion obtenue par la déduction qui précède. Pour qu'elle puisse servir à démontrer qu'une propriété donnée est possédée par une classe d'objets, il faut que ceux-ci puissent s'ordonner de manière que chacun d'eux s'obtienne du précédent de la même manière que de lui s'obtient le suivant. Cf. l'article de M. Poincaré, « Sur la nature du raisonnement mathématique » dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, p. 371-384.

tion de phénomènes d'une classe donnée, à l'action de plusieurs causes agissant ensemble, on peut, sans altérer l'effet, substituer l'action d'une seule cause ou d'un nombre moindre de causes, pourvu que celles-ci soient liées aux premières par une relation fixe déterminée; comme il arrive par exemple pour plusieurs forces agissant sur un point, dont l'effet total, conformément aux lois découvertes par Galilée, ne change pas si l'on vient à leur en substituer une seule, qu'on peut tirer des premières par une simple construction géométrique, qui est toujours la même et s'exerce sur les segments qui les représentent en direction et en intensité.

Un des moyens les plus efficaces, quoique malheureusement pas toujours applicable, pour arriver à des résultats semblables, c'est-à-dire pour découvrir les relations qui doivent subsister entre divers groupes de causes aptes à coopérer à la production d'un phénomène donné pour que l'un de ces groupes puisse être substitué à l'autre, sans que l'effet vienne à être altéré, c'est celui qui consiste à étudier isolément la manière d'agir de chacune des causes en question, cherchant à déterminer ce qu'il y a d'invariable et de commun entre leur manière de se comporter quand elles agissent isolément et quand au contraire chacune d'elles agit de concert avec les autres. C'est précisément en suivant ce procédé que Galilée, comme je l'ai déjà indiqué, arriva à la plus grande de ses découvertes, celle qui rendit possible la création de la dynamique comme science déductive, c'est-à-dire à la découverte de cette loi fondamentale du mouvement qui s'énonce en disant que, si plusieurs forces concourent à déterminer un mouvement donné, elles ne cessent pas, par le fait de leur concours, de produire, chacune pour son propre compte, les mêmes effets qu'elles produiraient si elles agissaient seules, contrairement à la croyance communément acceptée auparavant, selon laquelle, par exemple, l'action de la pesanteur dans un grave, projeté en l'air, était considérée comme suspendue pour un certain temps, du moins comme radicalement modifiée, par le seul fait de se trouver associée à celle d'une autre cause de mouvement, représentée par le choc ou par la poussée dont le grave venait à être lancé : avant que cette loi fût découverte et clairement formulée, le mécanicien qui se serait proposé de déterminer déductivement le mouvement produit par l'action simultanée de plusieurs forces, de chacune desquelles même la façon d'agir lui aurait été parfaitement connue, se trouvait en face de la même difficulté à laquelle aujourd'hui pourrait se heurter un chi-

miste qui se proposerait de déterminer *a priori* les propriétés d'un composé, en s'aidant simplement de sa connaissance des propriétés des composants.

*
* *

Ce que j'ai dit jusqu'ici sur les conditions dont dépend le plus ou moins d'applicabilité et de fécondité de la méthode déductive dans les divers champs de recherches nous permet aussi de nous faire facilement une idée de la nature des avantages que son emploi apporte dans tous les cas où il se présente comme possible, et d'entendre quelles sont les raisons de l'opinion communément et presque instinctivement acceptée, selon laquelle l'extension du champ d'action du raisonnement déductif est à considérer comme désirable et correspondant à un progrès effectif des sciences dans lesquelles il a lieu. Parmi les avantages, il en est un sur lequel j'ai eu déjà assez l'occasion d'insister, quand j'ai fait allusion aux opinions d'Aristote, sur le rôle de la déduction comme instrument de preuve, et sur lequel par suite je ne m'arrêterai que dans la mesure où cela est nécessaire pour le distinguer des autres. Cet avantage consiste dans le contrôle réciproque que les propositions liées au moyen de la déduction sont en état d'exercer les unes sur les autres, et dans l'appui mutuel qu'elles viennent à se prêter de la sorte, mettant dans une certaine mesure en commun la force totale de tous les faits et de toutes les vérifications dont chacune d'elles dispose en particulier. De la même manière que dans un état bien ordonné un tort ou une injustice soufferts par le dernier des citoyens est ressentie avec non moins d'intensité et corrigée avec non moins d'énergie que si elle avait eu pour victime la personne la plus influente ou la plus riche, de même dans une science ordonnée déductivement, il n'y a pas de proposition, pour compliquée et laborieusement obtenue qu'elle soit, qui soit moins protégée contre le doute et les contestations que ne le sont les propositions les plus évidentes et les plus primitives qui figurent dans la démonstration, pourvu que, s'entend, l'on fasse abstraction des erreurs matérielles de calcul qui sont possibles et dont la probabilité peut être facilement rendue inférieure à tout nombre pratiquement assignable. Dans une telle science aucun fait ou théorème ne peut être regardé comme suffisant pour infirmer la vérité d'une proposition démontrée, si ce fait ou ce théorème n'ont pas assez de poids non seulement pour ébranler la confiance que

l'on place dans la proposition à laquelle ils semblent contredire directement, mais aussi pour nous contraindre à modifier ou abandonner comme insoutenable une au moins des propositions fondamentales dont nous pouvons nous servir pour la démontrer.

Mais pour grand que soit cet avantage résultant de l'emploi de la déduction, et quoique, comme nous l'avons déjà vu, il ait été considéré par les philosophes et les savants grecs comme le seul digne de considération [1], il est pourtant loin de pouvoir être donné comme le principal parmi ceux qui contribuent à rendre désirable l'extension du procédé déductif à tous les cas dans lesquels il est applicable. Il y en a d'autres bien plus grands, et dont l'importance non seulement tend à être de plus en plus reconnue avec le progrès des analyses relatives aux méthodes de recherche, mais croît encore effectivement avec le développement des sciences et l'accroissement du patrimoine des connaissances humaines. Ces avantages sont ceux qui se rapportent à la capacité qu'a la déduction de simplifier et de faciliter la description et la caractérisation de l'allure des phénomènes à l'étude desquels elle s'applique, en nous permettant de représenter dans notre esprit les lois qui les règlent au moyen d'un très petit nombre de propositions générales embrassant chacune un ensemble, aussi étendu que possible, de faits particuliers et de cas spéciaux, en apparence hétérogènes. Pour faire comprendre comment la déduction sert à ce but, il suffira de faire toucher du doigt comment cela arrive pour le type le plus simple et le plus élémentaire de raisonnement déductif, celui qui consiste à faire dépendre la connexion qui, dans des circonstances données, s'observe entre deux phénomènes donnés A et B, du fait, constaté d'abord indépendamment, que, étant données certaines circonstances, le phénomène A se rencontre constamment accompagné d'un troisième phénomène C, lequel à son tour se présente constamment accompagné de B. Il est évident que dans ce cas chacune des conditions ou circonstances de la présence desquelles dépend la subsistance de la connexion exprimée dans l'un des principes se trouve comptée aussi parmi les circonstances d'où dépend la connexion affirmée dans la conclusion, tandis

1. Ce qui n'empêche pas que dans certaines branches de recherche, et en particulier dans l'Astronomie, ils se servirent de la déduction beaucoup plus comme moyen de représentation et de coordination des faits, que comme simple moyen de preuve et de démonstration. Il faut remarquer à ce sujet un fragment de Pappus, rapporté par Hultsch d'un manuscrit grec du Vatican (Hultsch-Pappus, Collect. III, Préf.).

que parmi les circonstances d'où dépend la réalisation de cette dernière, il pourra y en avoir quelques-unes dont la présence ne soit pas requise pour la subsistance de la connexion affirmée dans une des prémisses. En fait, pour que la conclusion soit valable, il faut que soient satisfaites non seulement les conditions d'où dépend la réalisation d'une des prémisses, mais en outre encore celles d'où dépend la réalisation de l'autre; et ces deux groupes de conditions peuvent même être complètement distincts et indépendants l'un de l'autre. Pour m'expliquer par un exemple, prenons le cas d'une chaîne, dont la rupture peut être déterminée par une cause quelconque produisant la rupture d'un de ses anneaux, tandis que la proposition inverse n'est pas vraie, savoir que toute cause que l'on sait apte à déterminer la rupture de la chaîne doive par cela seule être regardée comme capable de produire la rupture d'un anneau déterminé. D'où il suit, pour la chaîne, que les circonstances qui doivent être réalisées pour qu'elle ne se rompe pas sont beaucoup plus nombreuses que celles qui doivent être réalisées pour que ne se rompe pas l'un de ses anneaux déterminé. Et d'une manière analogue, dans le cas du syllogisme susdit, les conditions et restrictions qui doivent être satisfaites pour qu'une des prémisses soit vraie, seront en général beaucoup moins nombreuses et par suite aptes à se présenter plus fréquemment ensemble et à se trouver réunies en une plus grande variété de cas, que le groupe entier de celles dont le concours est nécessaire pour que se vérifie la proposition tirée d'elles par déduction; ce qui équivaut à dire, en d'autres termes, que les prémisses sont plus générales et comprennent et dominent un plus grand nombre de faits particuliers que n'en comprend et n'en domine la proposition qui en a été déduite [1]. Les mêmes considérations ou des

1. Cette efficacité de la déduction comme moyen de généralisation, subsiste toujours, même quand aucun cas réel n'a lieu ou n'est connu, pour lequel se présentent les conditions requises pour la réalisation de l'un ou de l'autre des principes, sans que, en même temps, se réalisent aussi toutes celles qui sont requises ultérieurement pour la réalisation de toutes les deux, et par suite aussi de la conclusion qui en est déduite. Pour m'expliquer par un exemple, même si les lois de Képler avaient correspondu aux mouvements effectifs des astres aussi exactement qu'y correspondent les résultats qui s'obtiennent par déduction des lois de Newton, la substitution de ces dernières aux premières n'aurait pas manqué pour cela de représenter un pas vers une plus grande généralisation; en tant que, tandis que les lois de Képler ne se rapportent qu'aux mouvements que les planètes *ont effectivement*, celles de Newton (même en faisant abstraction du fait qu'elles embrassent encore le cas des mouvements des graves à la surface de la terre) nous disent encore quelque chose sur les mouvements qu'elles *auraient* ou *auraient* eu si la distribution initiale des masses et des vitesses avait été diffé-

considérations analogues s'appliquent évidemment aussi aux autres types, plus complexes, de raisonnement déductif, et il est clair aussi qu'elles acquièrent d'autant plus d'importance que la série est plus longue des propositions à travers lesquelles on arrive à une conclusion donnée.

C'est cette réduction d'un fait ou d'une loi à d'autres lois ou faits plus généraux qui constitue ce qu'on appelle *explication scientifique*, et il est important de noter comment les avantages inhérents à ce procédé ne dépendent pas du tout de la circonstance que les faits ou les lois, sur lesquels une explication donnée se fonde, se présentent à notre esprit comme plus familiers ou plus évidents par eux-mêmes que ceux que nous expliquons par leur moyen. La déduction appliquée de cette manière comme moyen d'explication nous permet d'embrasser d'un seul regard et d'un seul acte de l'esprit une variété et une multiplicité de faits dont la considération exigerait autrement une bien plus grande quantité d'opérations et d'efforts intellectuels distincts. Avec son aide nous réussissons à nous placer à un point de vue d'où les analogies, les rapports, les connexions entre les phénomènes que nous observons s'expliquent à notre intelligence comme les particularités topographiques d'une région s'offrent au regard de qui les contemple d'une hauteur. La déduction multiplie ainsi notre aptitude à percevoir l'ordre, les uniformités, les lois constantes au milieu de la sucession tumultueuse des faits et des événements, ou pour exprimer la même chose avec une phrase de Platon (livre VII de la *République*), elle nous met en état de discerner l'un

rente. Dans les sciences qui ont rapport à la pratique, c'est-à-dire qui se rapportent à des faits en partie sujets au contrôle de la volonté humaine, les conjectures relatives à ce qui *adviendrait* si se réalisaient des conditions qui jamais ne se réalisèrent dans le passé, a autant et souvent plus d'importance que les connaissances relatives à ce qui advient, ou est toujours advenu, dans l'absence de ces conditions nouvelles.

C'est pour cela qu'on doit attribuer à la déduction un rôle beaucoup plus important comme moyen d'*invention* que comme moyen de *découverte*. La part qui lui revient dans les inventions mécaniques a été fort bien mise en lumière par Reulaux (*Cinématique*, traduction italienne du prof. Colombo, p. 22). On peut aussi consulter à ce propos les œuvres de Kapp (*Philosophie de la technique*) et d'Espinas (*Technologie des Grecs*). Des considérations analogues peuvent peut-être rendre compte du fait souvent remarqué, que, même pour ce qui regarde l'étude des phénomènes sociaux, les plus hardis inventeurs et constructeurs de plans de réformes, et les critiques les plus impitoyables des théories justificatrices des institutions et des règles sociales effectivement existantes, sont précisément ceux parmi les investigateurs qui se distinguent par une plus grande tendance à l'usage, ou même à l'abus, de la déduction (par exemple, Rousseau et Marx).

au milieu du multiple (τὸ ἕν ἐν πολλοῖς ὁρᾶν) et de voir avec les yeux de l'esprit les pôles immuables autour desquels tourne le chaos et la perpétuelle succession des phénomènes et des sensations.

Si l'on conçoit en somme comme but de la recherche scientifique la construction d'un ensemble de théories et d'images mentales, dont la correspondance avec les faits qu'elles représentent soit toujours plus parfaite, et telle qu'elle nous permette des prévisions plus sûres, plus précises et de plus longue portée sur leur marche, et un contrôle toujours plus efficace sur les moyens qui sont à notre disposition pour faire servir les choses à la satisfaction de nos besoins, ou à la réalisation de nos aspirations, on devra reconnaître comme rôle principal de la déduction celui de nous mettre en état d'atteindre ces buts avec les moyens les plus simples et en ramenant au minimum les opération mentales et le matériel de faits et d'expériences requis à cet usage.

*
* *

Il peut sembler paradoxal de dire que la puissance de la déduction à cet égard est telle que nous arrivons par son moyen, non seulement à découvrir les propriétés les plus générales et les plus élémentaires des phénomènes que nous étudions, mais encore les contraindre à se présenter et à se reproduire dans notre esprit comme si les lois qui les règlent et les propriétés dont ils jouissent étaient beaucoup plus simples et générales qu'elles ne le sont en réalité. Et pourtant cela est littéralement vrai. Ainsi, par exemple, le fait qu'il n'existe pas de corps absolument rigides ou de fluides parfaitement incompressibles, n'empêche pas le physicien de rechercher et de déterminer quelles sont les propriétés qu'ils *devraient avoir* s'ils existaient, et d'arriver, au moyen de la déduction, à les analyser, à les rassembler, à les reconnaître comme dépendants les uns des autres précisément comme s'il s'agissait de propriétés de corps réellement existants, obtenant de cette manière des conclusions qui ne cessent pas d'être applicables même à des corps qui ne sont ni parfaitement rigides ni absolument incompressibles, pourvu que leur manque de rigidité ou d'incompressibilité ne soit pas suffisant pour rendre la divergence entre leur façon effective de se comporter et celle de leurs modèles idéaux fictifs, assez grande pour donner lieu à des erreurs ou à des inconvénients non compensables par les avantages que présente la simplification ainsi obtenue. Tout à

fait semblable à celui-là est le procédé que durent suivre les premiers qui se proposèrent l'étude des formes et des figures des corps, l'émancipant de toute considération relative aux autres propriétés des mêmes corps ou de la matière dont les figures étaient composées. Ce simple procédé d'abstraction qui rendit en même temps possible et nécessaire l'application de la déduction à la recherche des propriétés de l'espace, nous semble si simple et si naturel que nous arrivons difficilement à nous imaginer qu'il puisse avoir coûté de la fatigue ou des efforts intellectuels. Nous allons même jusqu'à qualifier de *mystique* et de *métaphysique*, dans le mauvais sens du mot, la façon de s'exprimer de Platon, quand il décrit ce procédé mental, disant qu'il consiste à substituer, à la vaine poursuite des images caduques et fugitives que les sens nous présentent, la considération de leurs prototypes, ou modèles inaltérables ou perpétuels, et la contemplation des formes (εἴδη), ou idées éternelles des choses, idées ou modèles par rapport auxquels les objets réels qui leur correspondent sont dans la même relation que les ombres par rapport aux corps qui les produisent. Le fait que maintenant nous nous sentons portés à renverser cette métaphore et à voir plutôt, dans nos théories et dans nos abstractions, les *ombres* des choses, que dans les choses ou dans les objets réels les ombres de nos concepts et de nos abstractions, ne doit pas nous empêcher de reconnaitre la part de vérité qui est contenue dans le célèbre et poétique mythe platonicien, suivant lequel les hommes, embarrassés dans les sensations, et incapables d'abstraire, sont semblables à des personnes assises dans une caverne à demi obscure, le dos tourné à l'ouverture, par où entre un peu de lumière, et qui sont contraints d'observer, au lieu des objets qui passent devant cette ouverture, les ombres indistinctes et déformées qu'ils projettent sur les parois irrégulières et caverneuses de la grotte. Platon se serait probablement exprimé différemment si, outre les exemples fournis par la géométrie et l'astronomie, il avait eu sous les yeux d'autres exemples de ce procédé d'idéalisation simplificatrice qui constitue un préliminaire indispensable à toute application de la déduction à l'étude des phénomènes naturels. Ainsi, par exemple, il lui aurait certainement répugné de voir un modèle idéal de l'homme réel dans ce type abstrait d'*homme économique*, comme on l'a appelé, qui, pour le même but, a été employé par Adam Smith dans le cours de ses investigations sur les lois de production et de distribution de la richesse. Dans le même sens, d'ailleurs, où les physiciens

désignent sous le nom de *fluides parfaits* ou de *gaz idéaux* ceux qu'ils se figurent doués de propriétés choisies à propos pour pouvoir étudier, déductivement et avec l'aide du calcul, leur façon de se comporter, les économistes pourraient aussi qualifier du nom d'*homme parfait ou idéal* (indépendamment, s'entend, de toute appréciation morale) ce type d'homme égoïste et indifférent à tout désir qui ne serait pas celui de gagner le plus possible et de travailler le moins possible, et qui leur a servi néanmoins pour trouver, à l'aide de la déduction, quelques-unes des lois les plus importantes de l'économie sociale inconnues des anciens telles que la théorie de la rente de Ricardo, ses découvertes sur l'incidence des impôts, et son analyse des causes déterminantes des échanges internationaux.

*
* *

Il est à noter, et il résulte d'ailleurs clairement des exemples que j'ai donnés plus haut du processus de simplification dont nous parlons, que son application ne peut être rendue possible et convenable que par le fait qu'il existe réllement des phénomènes dont la façon de se comporter ne présente pas une grande différence avec ce qui aurait lieu si pour eux se vérifiaient exactement les suppositions moyennant lesquelles on a déterminé les propriétés des modèles idéaux qui leur correspondent. Cela n'a lieu que si, parmi les causes qui ont effectivement déterminé la façon de se comporter des phénomènes en question, on peut en assigner quelques-unes comme ayant une influence prépondérante et telles que, par rapport à elles, les autres puissent, dans une certaine mesure, être considérées comme de simples circonstances perturbatrices. L'insuffisante réalisation de cette condition constitue peut-être le plus formidable obstacle qui s'oppose à ce genre de découvertes que nous avons indiquées comme efficaces et même décisives pour déterminer l'applicabilité de la déduction à de nouveaux champs de recherches. Qu'on songe par exemple aux innombrables difficultés qu'aurait présentées la découverte de la loi de l'attraction universelle, si les positions et les masses des planètes n'avaient pas été telles qu'on pût négliger, dans une première approximation, leurs actions réciproques, par rapport à l'action prépondérante du soleil sur chacune d'elles ou de la terre sur la lune : les astronomes, comme l'observe à propos Schiaparelli, se seraient alors trouvés dans une position analogue à

celle où se trouvent encore les météorologistes. Il leur aurait été impossible d'adopter la tactique qui les a conduits à leurs grandes conquêtes, la tactique romaine du *divide et impera*, qui consiste à affronter un ennemi par reprises, tactique poétiquement symbolisée dans le récit des Horaces et des Curiaces. Et pareillement, pour emprunter un autre exemple à la mécanique, c'est à la plus grande difficulté de séparer l'action du frottement d'avec l'action des autres causes déterminantes de l'équilibre et du mouvement qu'il faut probablement attribuer le fait que le problème relatif à l'équilibre du grave posé sur un plan incliné, quoique aussi simple et aussi élémentaire que celui de l'équilibre du levier, ne reçut de solution que beaucoup plus tard. Les difficultés qui s'opposaient à la solution de cette question et d'autres analogues (par exemple celle relative à la manière d'agir du coin ou de la vis) peuvent se comparer aux difficultés qu'aurait rencontrées Archimède, dans ses recherches d'hydrostatique, s'il n'avait eu la possibilité d'observer que des corps flottants de dimensions si petites que les effets de leur poids fussent complètement masqués par l'action de la capillarité [1].

Ces observations indiquent toute l'influence que peut avoir, pour amener une branche de science donnée à s'organiser déductivement, la rencontre ou la provocation artificielle de nouvelles expériences, dans lesquelles certaines des causes qui coopèrent d'ordinaire à la production des phénomènes étudiés prennent plus d'importance comparées aux autres, et dans lesquelles les autres, passant au second plan, et, même sans être supprimées, arrivent dans une certaine mesure à s'atrophier. Ainsi, par exemple, l'invention des armes à feu, mettant à portée des observateurs de nouveaux faits dans lesquels les deux principales circonstances déterminantes de la trajectoire d'un grave lancé se soustrayaient plus énergiquement aux influences perturbatrices des causes restantes, a contribué, bien plus qu'on ne pense, à la découverte des lois fondamentales du mouvement, de ces lois qui ont rendu possible la constitution de la dynamique comme science déductive par l'œuvre de Galilée, de Huyghens et de Newton. Les sièges et les guerres qui désolèrent

1. Le même exemple est employé par Crookes (Presidential Adress to the Society for Psychical Research, 1895) pour faire voir jusqu'à quel point notre connaissance ou ignorance des lois de la nature peut dépendre de circonstances tout à fait subjectives ou nullement liées à la complexité plus ou moins grande des causes des phénomènes auxquels elle se rapporte.

notre pays durant le siècle qui sépare la naissance de Léonard de celle de Galilée, fonctionnèrent à cet égard comme un véritable laboratoire de mécanique expérimentale. Il suffit d'ailleurs de lire le premier chapitre de l'ouvrage de Newton sur le système du monde (*Liber de Systemate mundi*) dans lequel il reprend les considérations à travers lesquelles il est arrivé à la découverte de la loi de l'attraction universelle, pour se persuader comment, à la place de la pomme légendaire à qui la tradition attribue l'honneur immérité de l'avoir conduit à soupçonner la vraie cause du mouvement de la lune, il serait beaucoup plus conforme à la vérité historique de faire figurer un boulet de canon.

*
* *

Je veux ajouter une dernière observation qui se rattache à ce que j'ai dit plus haut sur l'utilité des idéalisations simplificatrices dans l'étude de phénomènes compliqués et à la production desquels concourent des causes nombreuses et hétérogènes.

La facilité avec laquelle de telles simplifications se prêtent à porter à de nouvelles conclusions, au moyen de pures opérations mentales et indépendamment de tout examen direct des faits concrets auxquels elles se rapportent, et l'absolue inutilité de tout appel à ces faits pour garantir la correction des déductions mêmes, nous conduit parfois à perdre de vue la nécessité de faire précéder l'application des résultats obtenus à des cas réels par les recherches requises pour constater si pour eux sont vraiment présentes les conditions que la théorie suppose, c'est-à-dire, si pour eux est effectivement négligeable l'influence de toutes les causes dont la théorie n'a pas tenu compte.

Une conséquence directe de cela est que l'attention de l'investigateur est portée à se diriger trop exclusivement vers le développement et l'élaboration ultérieure des conséquences les plus lointaines des premières suppositions venues, donnant au contraire trop peu d'importance aux considérations et aux analyses qui peuvent servir de guide pour déterminer les suppositions mêmes de la manière la plus convenable pour rendre les théories fondées sur elles aptes à atteindre les buts auxquels elles doivent servir.

Le savant, comme l'observe Descartes, court alors le danger de se trouver dans la même situation que ce domestique si pressé

d'exécuter les ordres de son maître que, pour ne pas perdre de temps, il se mettait en route même avant que celui-ci eût fini de lui donner ses ordres et indiqué où il devait aller.

C'est à mettre en garde contre ce danger que vise le conseil, si souvent et sous tant de formes répété dans les écrits des philosophes grecs, que les théories ont des devoirs à l'égard des faits, tandis que les faits n'ont que des droits à l'égard des théories : Οὐ γὰρ ἕνεκα τῶν λόγων τὰ πράγματα συντελεῖσθαι ἀλλ' ἕνεκα τῶν πραγμάτων τοὺς λόγους [1].

G. Vailati,

Maître de conférences à l'Université de Turin.

1. Cf. Diogène Laerce, VIII, 5 (Μύσων). Il est curieux que cette critique précisément (à savoir d'être plus disposés à déformer les faits pour les adapter à leurs théories qu'à modifier leurs théories pour les adapter aux faits) ait été faite par Aristote (*De Caelo*, II, 15) contre les Pythagoriciens dont les théories astronomiques étaient, comme on sait, beaucoup plus conformes que les siennes aux idées modernes. Il les caractérise comme οὐ πρὸς τὰ φαινόμενα τοὺς λόγους καὶ τὰς αἰτίας ζητοῦντας ἀλλὰ πρός τινας δόξας καὶ λόγους αὐτῶν τὰ φαινόμενα προσέλκοντας καὶ πειρώμενουςυγκ οσμεῖν.

Il serait difficile de trouver une meilleure confirmation des idées que j'ai exposées ci-dessus, savoir sur ce qui constitue en réalité la différence caractéristique et les méthodes de recherche suivies par Aristote et celles auxquelles recoururent Copernic et Galilée.

UN FRAGMENT INÉDIT

DE L' « ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE »

DE LAMENNAIS

Notice.

Depuis quelques années la pensée de Lamennais, trop longtemps négligée, recommence à préoccuper les esprits. La publication successive du *Lamennais* de l'abbé Ricard[1], de la *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles*[2], des *Confidences de Lamennais*[3], de *la Philosophie de Lamennais*, par M. P. Janet[4], du *Lamennais* de M. Spuller[5], du *Lamennais d'après des documents inédits* de l'abbé Roussel[6], et, il y a quelques mois à peine, des *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert*[7] et des *Lettres inédites de Lamennais à Benoît d'Azy*[8] a fixé de nouveau sur lui l'attention du public. Ce retour vers un homme qui, plus qu'aucun autre, connut, avant et après sa mort, l'ingratitude et l'oubli, n'est pas seulement l'effet d'un caprice de l'opinion, mais un signe des temps : on se lasse

1. *Lamennais*, par l'abbé A. Ricard, 2e édit., Paris, Plon et Cie édit., 1883.
2. *Correspondance inédite entre Lamennais et le baron de Vitrolles* (*1819-1853*), publiée par E. Forgues, 1 vol. in-8, Charpentier, 1886.
3. *Confidences de Lamennais*, Lettres inédites à M. Marion (1821-1848), publiées par A. Dubois de la Villerabel, 1 vol. in-18, Nantes, Forest et Grinaud; Paris, Perrin, 1886.
4. *La philosophie de Lamennais*, par Paul Janet, 1 vol. in-18, Paris, Alcan, 1890.
5. E. Spuller, *Lamennais. Etude d'histoire politique et religieuse*, 1 vol. in-18, Paris, Hachette, 1892.
6. L'abbé Roussel, *Lamennais d'après les documents inédits*, 2 vol. in-8, Rennes, Caillière, 1893.
7. *Lettres inédites de Lamennais à Montalembert* (*1830-1836*), publiées par E. Forgues, in-8, Paris, Perrin, 1898.
8. Laveille, *Un Lamennais inconnu*. Lettres inédites de Lamennais à Benoît d'Azy (1818-1836), in-18, Paris, Perrin, 1898.

aujourd'hui du vrai pour le vrai; ce hautain désintéressement de certains penseurs étonne à une époque où la société s'interroge elle-même avec inquiétude sur son avenir; on se plaît davantage dans le commerce d'esprits moins sereins, mais qui paraissent aussi plus humains; les destinées d'une société en péril intéressent plus que des vérités abstraites : on préfère les hommes de pensée sociale aux hommes de pensée pure. Il est juste que Lamennais bénéficie de cet état esprit [1].

La constante préoccupation du problème social à résoudre fait, à travers les modifications successives d'une pensée sans cesse en progrès, l'unité de sa vie intellectuelle, d'ailleurs si diverse et si mouvementée. Dès 1808, dans son premier ouvrage [2], il ne juge la vérité désirable que parce qu'il voit en elle la garantie de l'ordre social menacé par les doctrines des « philosophes » et des « réformés »; l'*Essai sur l'Indifférence* [3] n'est, en dernière analyse, qu'une apologie sociale du christianisme [4]; achevé, il fût devenu une apologie sociale du catholicisme; à partir de l'*Essai*, est-il besoin de rappeler que Lamennais ne combat plus que pour organiser d'abord les pouvoirs existants [5], puis la démocratie [6] sous l'hégémonie pontificale? Repoussé par le pape, après l'*Avenir*, il cherche à concilier dans le peuple, par l'éducation, la liberté et l'autorité [7] dont l'union garantit seule à la société l'ordre sans lequel elle ne peut subsister, et les incessants progrès qui sont son unique raison d'être. La préoccupation dominante de Lamennais est une préoccupation sociale.

1. J'ajouterai que cette constatation m'encourage à publier les pages inédites auxquelles cette étude sert d'introduction.

2. *Réflexions sur l'état de l'église en France au XVIIIe siècle et sur sa situation actuelle*, 1808.

3. 1817-1824.

4. L'*Essai sur l'indifférence*, d'abord conçu sous le titre de l'*Esprit du Christianisme* (dès 1814), montre la valeur et même la nécessité sociale du Christianisme; de même le *Génie du Christianisme* en avait montré la valeur esthétique. Et de même que le *Génie du Christianisme* donna naissance à l'idéalisme romantique dans l'art, l'*Essai sur l'indifférence* commença toute une tradition de romantisme ou d'idéalisme social dont le principe fondamental fut la nécessité d'une réforme intérieure des âmes précédant et amenant la réforme extérieure des institutions.

5. C'est le but de sa polémique du *Conservateur* et du *Drapeau blanc*, de ses incessantes attaques contre la *Déclaration de 1682*; il fonda le *Mémorial catholique* pour résister aux Gallicans: l'ouvrage intitulé : *De la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1825-1826) établit la subordination nécessaire du monarque au pape.

6. Dans les *Progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église* (1829), et surtout dans l'*Avenir* (1830-1831).

7. Voir le *Livre du peuple* (1837), *Politique à l'usage du peuple* (1837-1839), etc.

Cependant il ne nous a laissé aucun ouvrage achevé sur la société. Les événements, marchant plus vite que sa pensée, la modifiaient sans cesse, et lorsqu'il voulait fixer les principes de sa philosophie sociale, les transformations que l'expérience leur faisait subir le forçaient à renoncer à son travail à peine commencé. Ainsi en 1824 il indiquait dans le dernier volume de l'*Essai sur l'indifférence*, une *Théorie de la Société* à développer dans un cinquième volume qu'il n'écrivit pas; en 1827 il commençait et laissait inachevée une *Théorie générale de la Société*[1]; en 1832, il travaillait, selon les principes de l'*Essai de philosophie catholique*[2], à une théorie sociale dont aucun fragment ne subsiste; en 1846 enfin il consacrait à la société le cinquième volume de l'*Esquisse d'une philosophie*, dont une partie traitant de la société en général et de la société spirituelle fut publiée en 1848[3].

Ces œuvres interrompues n'en présentent pas moins un intérêt capital : chacune marque une étape dans l'évolution si curieuse et si féconde de la pensée sociale de Lamennais. Cette évolution n'a malheureusement jamais été étudiée d'assez près; nous n'en pouvons donner ici qu'un rapide aperçu : nous le croyons nécessaire à la pleine intelligence du fragment qu'on va lire.

Lamennais a toujours conçu la société comme un fait primitif et nécessaire : l'homme apporte en naissant des besoins qu'elle peut seule satisfaire; le problème de l'organisation sociale se confond donc à ses yeux avec celui des destinées et de l'existence même de l'humanité.

Mais les modes de cette organisation ont varié dans sa pensée. Il lui a d'abord donné pour principe unique et fondamental l'*autorité*. Tant que, se bornant à accepter le fait du commandement et la nécessité de l'obéissance, on n'avait pas montré clairement dans le premier un droit, dans la seconde un devoir, la société partagée entre le pouvoir qui commande et le sujet qui obéit ne lui paraissait être que la tyrannie organisée; et pourtant, altérer les rapports du pouvoir et du sujet, c'était, à ses yeux, repousser la société. Placé

1. Voir A. Blaize, *Œuvres inédites de Lamennais*, 2 vol. in-8, Dentu, 1867, t. II, p. 295 et sqq.

2. On sait que l'*Esquisse d'une philosophie* dut s'appeler d'abord, avant la rupture de Lamennais avec Rome : *Essai d'un système de philosophie catholique*.

3. *De la Société première et de ses lois, ou de la Religion*. in-18, Paris, Garnier, 1848. Nous publions aujourd'hui la seconde partie, inachevée, et en grande partie inédite.

alors entre la nécessité d'une organisation sociale, et l'incapacité d'en concevoir une différente de celle qu'il avait sous les yeux, et que ses préjugés gallicans et monarchistes lui faisaient estimer la meilleure, il s'appliqua d'abord à la justifier : trouver une raison du pouvoir autre que le fait de sa force, un motif de l'obéissance autre que la faiblesse du sujet, tel fut son but. Interprétant la théorie gallicane du droit divin des rois de telle sorte que le pouvoir, émané de Dieu, fût soumis à la loi divine de justice, il fit de l'obéissance au pouvoir l'obéissance indirecte à Dieu; et son invincible répugnance à admettre que l'homme pût obéir ou commander à l'homme, fit place à la soumission la plus complète, non plus à un homme quelconque, obligeant les autres par la force à reconnaître son autorité tyrannique, mais au souverain légitime, institué de Dieu et gouvernant selon sa loi.

L'ordre, dans la société ainsi comprise, résulta donc de la soumission des sujets au prince et du prince à Dieu. Le pouvoir, première manifestation extérieure du droit, y gouverna par la loi, seconde manifestation du droit. Dieu pour l'humanité, le roi pour l'État, le père pour la famille, tels furent les pouvoirs. Et de même que les droits du père sur sa famille n'avaient d'autre limite que la loi de l'État, émanée du prince, les droits du prince sur l'État n'eurent d'autre limite que la loi suprême de justice émanée de Dieu.

Les recherches, faites par Lamennais entre 1809 et 1814 pour écrire *la Tradition de l'Église sur l'Institution des Évêques* [1], en lui montrant quelle était la vraie tradition catholique, de gallican qu'il était encore en 1808, le firent ultramontain [2]. Le développement logique de la doctrine sociale qui vient d'être esquissée, l'obligeait d'ailleurs à subordonner le pouvoir temporel au pouvoir spirituel; car, les réunir tous deux en la personne du prince, c'était sortir du catholicisme en provoquant un schisme. Ou bien alors le prince passait pour infaillible, et l'on justifiait toutes les tyrannies; ou bien on le croyait capable de transgresser la loi divine; et, dans ce cas, son pouvoir, légitime tant qu'il était soumis à Dieu, devenant arbitraire, les peuples restaient sans garanties. Il fallait donc qu'il existât un

1. *Tradition de l'Eglise sur l'Institution des évêques*, 4 vol. in-8, Liège, 1814, sans nom d'auteur. Lamennais avait écrit en entier cet ouvrage sur des textes qu'il avait recueillis avec son frère, l'abbé Jean de La Mennais.

2. Ce fait est établi par l'aveu même de Lamennais, voir *Tradition de l'Eglise*, t. I, Introd., p. XIX.

pouvoir spirituel, distinct du pouvoir temporel, et chargé de veiller à l'exécution de la loi. Le pape, organe infaillible du vrai, représentant de Dieu sur la terre, dut remplir ce rôle; et Lamennais, après avoir proclamé l'indépendance des deux pouvoirs, fut conduit, dès l'*Essai sur l'Indifférence*, à subordonner le pouvoir temporel au pouvoir spirituel de telle sorte que le pape, possédant le droit de lier et de délier les sujets du serment de fidélité, fût le maître absolu des rois.

C'est ainsi qu'en 1825-1826, dans *la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, la théorie sociale de Lamennais, fondée sur l'autorité, et dont le double principe et le double résultat était la légitimation du pouvoir et la justification de l'obéissance, s'achevait en théocratie.

Elle contenait déjà les germes de ses futures transformations. Dans la subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, Lamennais avait montré la garantie de la liberté des peuples autant que de l'autorité des rois. Bientôt, dans les *Progrès de la Révolution* (1829)[1], il définit la liberté : la soumission au pouvoir légitime qui commande selon la justice. L'idée que le christianisme, en légitimant le pouvoir et en lui imposant une loi spirituelle, garantie des sujets, a affranchi l'humanité, indiquée déjà dans l'*Essai sur l'indifférence*, se développe alors et rapproche Lamennais du libéralisme. D'ailleurs, dès lors que le pouvoir spirituel exerçait sur le pouvoir temporel un droit de contrôle tel qu'en fait il le dominât entièrement, le pouvoir temporel, réduit au rôle d'administrateur, était appelé tôt ou tard à disparaître comme pouvoir. Ce fait se produisit dans la doctrine sociale de Lamennais en 1829 et surtout en 1830. Il lui parut que la souveraineté du peuple qu'il avait jusqu'alors proclamée impie, pouvait, autant que la souveraineté du prince, avoir son origine en Dieu; et, comme rien n'empêchait que les démocraties eussent la loi divine pour règle suprême dans l'exercice de cette souveraineté, comme rien ne les empêchait par suite d'être soumises à cette loi, représentée par le pape plus sincèrement que les princes qui la violaient sans cesse en s'efforçant d'usurper le pouvoir spirituel, Lamennais se rallia hardiment au libéralisme et inscrivit en tête de l'*Avenir*[2] la fameuse devise : Dieu et la liberté.

1. *Des progrès de la Révolution et de la guerre contre l'Église*, 1829.
2. Voir *Troisièmes mélanges* (1830-1831), 1 vol. in-8, Daubrée et Cailleux, 1835.

Avec l'*Avenir*, un pouvoir disparaissait de la théorie sociale de Lamennais : le pouvoir temporel. Il était remplacé par *une société temporelle* s'administrant elle-même sous l'hégémonie spirituelle du pape. C'était, il faut l'avouer, un progrès dans le sens du spiritualisme social, puisque, à la contrainte extérieure du prince pour soumettre ses sujets à la loi divine, était substitué un effort de persuasion intérieure de citoyens libres.

Mais, du moment que Lamennais, ayant foi dans l'unique ascendant du vrai, devenait libéral, il fallait qu'il acceptât, et l'Église avec lui, toutes les conséquences de cette position nouvelle; il fallait que les libertés revendiquées par les libéraux, liberté de la presse, d'association, de conscience, fussent réclamées aussi par les catholiques. Lamennais le comprit : attribuant à ces libertés la vertu d'obliger l'erreur à développer la série de ses conséquences nécessaires jusqu'à se détruire elle-même, il vit en elles la garantie de l'union future de toutes les consciences dans le vrai enfin universellement reconnu. Par suite, il ne les toléra pas seulement, il les réclama; il ne s'en fit pas seulement le défenseur attitré, mais l'apôtre; et l'*Avenir* restera comme le plus durable monument de cet apostolat.

Le pouvoir spirituel refusa d'entrer dans les vues de Lamennais. Il fit plus; il condamna hautement le libéralisme dans deux Encycliques[1]. Or le libéralisme était l'instinct des peuples; et l'instinct général paraissait à Lamennais l'une des deux manifestations du vouloir divin. Jusque-là, il avait *a priori* proclamé l'accord de cet instinct et des volontés du pouvoir spirituel; l'expérience les lui montra tout à coup en conflit, et, selon sa forte expression, Dieu entra en lutte contre Dieu.

Cette lutte ne pouvait être qu'une illusion; il fallait nécessairement que Dieu ne fût pas avec le Souverain Pontife, ou qu'il ne fût pas avec les peuples. Lamennais, jugeant qu'il s'était prononcé pour l'instinct général, rompit avec le pouvoir spirituel comme il avait jadis rompu avec le pouvoir temporel. Et, de même qu'au pouvoir temporel s'était alors substituée une société temporelle s'administrant elle-même sous la suprématie du pape, au pouvoir spirituel se

1. L'Encyclique *Mirari vos* (15 août 1832) et l'Encyclique *Singulari nos* (15 juillet 1834). Dans la première, Grégoire XVI condamnait les doctrines libérales de l'*Avenir*; dans la seconde, il condamnait les *Paroles d'un Croyant* et toutes les doctrines de Lamennais.

substitua une *société spirituelle* ou *société religieuse*, s'administrant elle-même selon la loi divine; et la souveraineté, répartie également entre tous les hommes, devint le droit d'agir librement dans la sphère que cette loi fixait à chacun. Ainsi, par l'évolution dont nous avons résumé les phases principales, la théorie sociale des deux pouvoirs qui se dégageait de l'*Essai sur l'indifférence*, s'achève par la théorie sociale des deux sociétés qui termine l'*Esquisse d'une Philosophie*[1].

Comme, au-dessus du pouvoir temporel, Lamennais avait posé autrefois un pouvoir spirituel, guide et maître des consciences, au-dessus de la société du temps, il pose maintenant l'immuable et éternelle société des esprits, c'est-à-dire des hommes indépendants des corps qui les limitent, dans leurs rapports avec Dieu d'une part et de l'autre avec l'humanité. La société spirituelle ou société religieuse ainsi conçue, c'est la société qui doit être, l'idéal vers lequel la société temporelle tend d'un incessant effort[2]. Comme autrefois, dans la théorie des deux pouvoirs, le pouvoir temporel n'était que le pâle reflet et comme une émanation du pouvoir spirituel qui lui conférait tous ses titres à l'obéissance des hommes, la société temporelle n'est maintenant que la traduction sensible et comme la « réalisation plastique » de la société spirituelle.

Celle-ci a ses lois, qui sont aussi les trois lois éternelles de toute société : par l'une, tous les esprits tendent vers Dieu, et cette tendance vers l'idéal absolu est le principe même du progrès; par la seconde, tous les esprits tendent les uns vers les autres et veulent s'unir entre eux; par la troisième enfin, ils se replient pour ainsi dire sur eux-mêmes. Qu'on l'appelle expansion et concentration, sacrifice et égoïsme, devoir et droit, charité et justice, cette triple tendance divergente et convergente par laquelle l'individu, élément du tout, se conserve lui-même, et par laquelle cependant l'individu se sacrifie au tout, nécessaire à sa propre conservation, est la loi fondamentale de la société spirituelle.

1. Peut-être n'est-il pas inutile de rappeler ici les phases par lesquelles, nous venons de le voir, Lamennais y fut conduit; les voici : 1° réunion des pouvoirs spirituel et temporel dans le prince; 2° indépendance réciproque des pouvoirs; 3° subordination du pouvoir temporel au pouvoir spirituel; 4° suppression du pouvoir temporel remplacé par une société temporelle libre sous l'hégémonie du pouvoir spirituel; 5° théorie des deux sociétés spirituelle et temporelle.

2. La société spirituelle n'est, en définitive, que la société morale; et l'idéal, au point de vue spiritualiste, serait qu'il n'existât plus que des rapports moraux entre les hommes.

De même que l'esprit, se limitant lui-même en se revêtant de matière, en prenant un corps, devient l'homme individuel, de même la société spirituelle « revêtue d'organisme » devient la société temporelle[1]; et ses institutions, qui sont la « matérialisation » des lois de la société spirituelle, qui les habillent et les limitent d'un corps, en émanent directement. C'est ainsi que l'esprit individuel impérissable, élément de la société spirituelle, s'y matérialise en quelque sorte non pas dans l'individu humain, « fugitive apparence, rêve d'une ombre », mais dans la famille durable, élément de la société temporelle; c'est ainsi encore, comme on le verra, que le droit, loi de conservation dans la société spirituelle, dans la société temporelle, prend pour corps la propriété.

La théorie dont nous indiquons les lignes principales ne se rattache pas seulement à l'évolution de la pensée sociale de Lamennais qu'elle termine : placée dans l'*Esquisse d'une Philosophie*, elle se lie naturellement à l'ensemble des idées philosophiques qu'y a développées son auteur. L'Esquisse est, à partir des trois propriétés essentielles de la Trinité divine, Force ou Puissance (Père), Intelligence ou Forme (Fils), Amour ou Vie (Esprit), la déduction des lois générales de la Création, de l'Humanité, de la Société; et, dans cette déduction essentiellement spiritualiste, la matière n'est considérée que comme le principe négatif de l'Être, la limite qui le borne et le circonscrit. La double loi du droit et du devoir, dans la société spirituelle, se manifeste donc à la fois dans l'intelligence, dans l'amour et dans la volonté par lesquelles l'être s'unit à l'être, puis à Dieu, ou se concentre en soi-même. Dans la société temporelle, on retrouvera donc naturellement, mais sous les conditions de la *limite*, ou de la *matière*, les trois principes de la trinité divine; c'est ainsi que dans la famille le père représente la force, la mère la forme, l'enfant l'amour; et, de même que le ternaire divin est la source de toute société spirituelle, le ternaire humain ou la famille est l'origine et la base de toute société temporelle. On verra, pour la conservation de la famille sous sa forme actuelle, les conséquences des principes que nous venons d'exposer.

Le but de Lamennais en traitant de la société temporelle est donc facile à comprendre : montrer dans la famille et dans la propriété

1. Le fragment que nous publions traite de la société temporelle; celle-ci se divise elle-même en société politique et société économique.

la forme invariable selon laquelle seule les progrès humains peuvent s'accomplir, et pour cela faire voir en elles « la réalisation plastique » des lois éternelles qui président non seulement au développement de la Création, mais à l'existence même du Créateur. A une époque où la famille et la propriété, objets d'incessantes attaques, ne sont guère défendues qu'au nom de l'intérêt individuel ou social, il est à désirer que l'exemple d'une justification métaphysique des fondements de la société actuelle ne soit pas perdu; car sans doute on n'aura mis ces fondements hors d'atteinte que le jour où, posant les bases d'une religion sociale [1], on aura su comprendre et appliquer cette idée de Lamennais, qui domine l'ensemble de son œuvre : que les effets bons ou mauvais d'une institution dérivant naturellement de ses causes, on n'aura rien fait pour cette institution menacée tant que, se bornant à en montrer l'utilité, toujours contestable en fait par ses ennemis, on ne l'aura pas rattachée d'un lien indissoluble à l'ensemble de la Création, en en montrant les origines métaphysiques et par suite la nécessité.

Nous croyons avoir, par ce qui précède, suffisamment indiqué la place qu'occupent les pages qu'on va lire dans l'ensemble de la pensée de Lamennais [2]. Elles ont été écrites en 1846. Ange Blaize, le neveu de Lamennais, y faisait allusion en 1859 dans une brochure

1. J'entends par *religion sociale* l'énoncé d'un certain nombre de principes métaphysiques et surtout de principes moraux extrêmement simples, sur lesquels puisse s'opérer l'union universelle des consciences. Il est évident que les principes essentiels de la morale chrétienne ne sont plus contestés en droit; en fait, ils sont rarement appliqués. Il serait donc à souhaiter que ces principes universellement admis, étant nettement formulés, servissent de terrain commun pour une entente générale de l'humanité, sans acception de religions; ils constitueraient ce que j'appelle *la religion sociale*, et pourraient servir de base à une *éducation sociale* qui seule sauvera la société du double péril anarchiste et socialiste dont elle est aujourd'hui menacée. La solution du problème social est là, uniquement là; au lieu de vouloir réformer les hommes par les institutions, il faut réformer les âmes par l'éducation, avant et afin de réformer les institutions. Lamennais l'avait compris le premier, et c'est la pensée qui domine sa philosophie sociale. C'est donc à lui que doivent se rattacher ceux qui, comme nous, croient que la réforme sociale doit être précédée d'une réforme morale qui la rende possible, l'amène, je dirai même, qui l'impose.

2. On pourra désormais ne pas ignorer l'existence d'un *Lamennais inconnu* (il y en a tant encore!) auteur d'une métaphysique sociale dont l'étude pourrait rendre quelque intérêt à ses écrits politiques qu'on méprise surtout parce qu'on ignore la pensée philosophique profonde qui les inspira. On ne peut comprendre Lamennais qu'en l'étudiant tout entier, dans l'ensemble de sa pensée et de sa vie. Nous essaierons un jour de le faire; nous avons voulu seulement, en publiant le fragment suivant, combler une lacune et fournir, à ceux qui désireraient tenter l'épreuve, un document nouveau et que nous croyons important.

où il parlait de « manuscrits qui contiennent des chapitres entiers ajoutés à certains ouvrages, tels que l'*Esquisse d'une Philosophie* [1] ». Il en parlait plus explicitement encore à la fin du tome II des *Œuvres inédites de Lamennais* lorsqu'il écrivait : « L'*Esquisse* n'a pas été terminée. Quelques chapitres inédits, écrits avant 1848, restent comme les pierres d'attente de ce magnifique monument élevé à la gloire de l'esprit humain [2]. » Ces indications ont éveillé notre attention et guidé nos recherches; elles ont abouti à la découverte du fragment que nous publions [3].

Il fait suite aux parties déjà publiées de l'*Esquisse d'une Philosophie* [4]. Après avoir traité dans la Ire partie (t. I) de Dieu et de l'Univers, dans la IIe partie (t. II-III-IV) de l'homme considéré en lui-même et dans les différentes manifestations de son activité (industrie, art et science), Lamennais, dans la IIIe partie, traite de la Société, condition de toute activité. Les trois premiers livres de cette troisième partie commencée en 1845, continuée et laissée inachevée en 1846, ont été publiés par Lamennais en 1848 sous le titre : *de la Société première et de ses lois*. Nous publions aujourd'hui le livre IV et tout ce qui est écrit du livre V, c'est-à-dire les derniers chapitres de l'*Esquisse*, en grande partie inédits. Lamennais n'en avait fait imprimer en effet que deux chapitres, les chapitres II (de la famille) et III (de la propriété), donnés en réponse aux doctrines communistes dans les numéros 92 et 93 du *Peuple Constituant*, les 28 et 29 mai 1848, et réunis la même année dans une brochure in-18 publiée chez Garnier, et d'ailleurs épuisée [5]. Dans l'avant-propos qui accompagnait ces deux chapitres, Lamennais reconnaissait qu' « extraites d'un long ouvrage où les idées s'enchaînent étroitement », ces réflexions devaient perdre « quelque chose de leur force ». Aussi avons-nous cru devoir, pour conserver au fragment tout son intérêt, le publier sans en rien retrancher [6].

CHRISTIAN MARECHAL.

1. *Lamennais et Béranger contre M. Forgues*, par A. Blaize, broch. in-18, 1859.
2. *Œuvres inédites de Lamennais*, publiées par A. Blaize, 2 vol. in-8, Dentu, 1867, t. II.
3. Le manuscrit original se trouve à la Bibliothèque nationale.
4. *Esquisse d'une philosophie*, 4 vol. in-8, Pagnerre, 1841-1846, en vente chez Garnier, et : *De la Société première et de ses lois, ou de la Religion*, 1 vol. in-18, Garnier, 1848.
5. *De la famille et de la propriété*, broch. in-18, Garnier, 1848.
6. Nous avons cru devoir conserver dans cette publication l'orthographe originale de Lamennais (complette, les imparfaits et conditionnels en *ai*, les particularités d'accentuation, etc.).

ESQUISSE D'UNE PHILOSOPHIE

Troisième partie.

Livre IV. — DE LA SOCIÉTÉ TEMPORELLE

CHAPITRE I[1]

Considérations générales.

Toutes les lois des créatures intelligentes, toutes les lois de l'humanité et, conséquemment, de la société, sont renfermées dans celles que nous venons d'exposer en traitant de la religion [2], et les conventions humaines libres auxquelles, dans la société temporelle, on donne aussi le nom de lois, n'ont ce caractère et ne peuvent être conçues sous cette notion, qu'autant qu'elles sont réglées par les lois essentielles et immuables de l'ordre supérieur. Celles-ci sont le vrai lien, le seul lien qui unisse les hommes, et ainsi il n'existe entre eux de société réelle que la société spirituelle. La société extérieure du temps n'en est, comme nous l'avons dit, que l'organisme ; elle est le corps du genre humain dont la lente formation doit s'accomplir dans l'unité, qui est le terme de l'homme même. D'où il suit que tout principe exclusif de cette unité, toute doctrine religieuse qui la rendroit impossible, est radicalement fausse, et destructive à quelque degré des lois fondamentales de la société spirituelle, du devoir, du droit éternel et universel, sur lesquels elle repose. C'est pourquoi, dès qu'on veut appliquer ces doctrines, ces principes erronés aux faits terrestres, on est obligé de recourir à des volontés arbitraires de Dieu pour en justifier les conséquences [3], et à son intervention immédiate pour renouer la chaîne du droit même qu'on a établi, et qui se rompt à chaque instant [4]. De sorte que, sous l'influence fatale de ces faux systèmes, les choses humaines, au lieu d'être regies par des lois invariables, avouées de la raison humaine, en harmonie

1. Inédit. (Note de l'éd.)

2. Dans l'ouvrage intitulé : *De la société première et de ses lois, ou de la religion*, contenant les trois premiers livres de la troisième partie de l'*Esquisse*. (N. de l'édit.)

3. Par exemple, l'établissement des castes dans l'antiquité, les législations théocratiques, etc.

4. Par exemple encore l'institution divine du souverain, son inviolabilité radicale, qui le dérobe à toute autre justice que la justice immédiate de Dieu, etc.

avec le sentiment inné du juste et de l'injuste, sont abandonnées à une force aveugle, que le hazard ou les passions deplacent incessamment : désordre profond, radical, que l'on essaie de voiler et qu'on tente même de sanctifier, en supposant que, pour en éviter un plus grand, Dieu en légitime les effets, c'est-à-dire s'en va, si l'on peut ainsi s'exprimer, suivant la force dans ses mobiles transformations et ses caprices insensés pour y joindre le droit.

Ces idées admises, la science de la société a dû devenir un vrai chaos. On a tout confondu, tout dénaturé. Le monde physique subsiste inalterable, parce qu'il échappe au pouvoir de l'homme. Il le bouleverseroit de fond en comble, s'il pouvoit exercer sur lui la même action que sur le monde social. Ce n'est pas qu'en elles-mêmes les lois de celui-ci soient moins inalterables que celles du monde physique, mais l'homme peut les troubler, les intervertir, les violer, et ses passions comme ses erreurs l'y portent continuellement. A la vraie société, à la société naturelle, il a donc substitué une société factice, une société dès lors désordonnée, malade ; puis, quand il s'est demandé compte de cette société qu'il avoit faite, quand il a voulu s'expliquer son œuvre, au lieu de reconnoître ce qu'elle renferme d'opposé au droit, il l'a prise pour le type du droit, bâtissant sur cette hypothèse une foule de systèmes contradictoires, qui n'ont servi qu'à augmenter le désordre et à le perpétuer en lui donnant une sorte de sanction. Par un étrange abus de ses facultés les plus hautes, il a employé sa raison à justifier ses crimes et à consacrer ses misères. Ne pouvant se derober au sentiment des maux qui partout pèsent sur lui, au lieu d'en accuser ses propres égarements il a mieux aimé en accuser Dieu, et en les déclarant inévitables, apposer un sceau éternel sur tout avenir moins funeste.

Rien cependant n'arrêtera l'évolution du genre humain. Perpétuellement il s'avancera vers le terme que lui assignent les lois universelles de la Création et ses propres lois. Après des siècles de préparation, mûr enfin pour d'autres destinées, il entre dans une nouvelle phase de sa vie terrestre. Les idées changent, les préjugés s'effacent. L'expérience n'ayant que trop montré le vice des vieilles institutions, on commence à reconnoître la fausseté des principes qui leur servoient de base, bien qu'on soit loin encore d'avoir une vue claire et complette de l'ordre futur. La raison se dégage peu à peu des ténèbres au milieu desquelles elle s'agitoit vainement. Elle ne présidera pas seule néanmoins à la formation du nouvel organisme ;

il ne sera l'expression rigoureuse, absolue d'aucune théorie abstraite; il se formera de lui-même, comme tous les organismes, en vertu de la force interne de développement inhérente à chaque être, selon sa nature. Le caractère de ce développement, tel que déjà il se manifeste, prouve les progrès réels qu'a faits l'humanité. Car il est visible qu'elle ne peut désormais se reposer et vivre que dans une liberté plus grande et une plus grande unité, c'est-à-dire, que dans un état plus parfait de société, puisque l'unité c'est le devoir, la liberté le droit, et qu'ainsi la société parfaite seroit la parfaite liberté dans l'unité parfaite.

Quoique les principes du droit et du devoir, innés dans la conscience, y aient une racine impérissable, qu'il n'exista jamais d'association humaine dont ils fussent entièrement bannis, cependant partout, subordonnés plus ou moins à la force, elle en a partout, plus ou moins aussi, non seulement atténué l'efficace, mais encore altéré la notion. Elle a régné de fait, et les hommes courbés sous sa domination, impuissants contre elle, se sont persuadés qu'elle étoit le droit même, induits à cette erreur fatale par une sorte d'abattement né de leurs longues souffrances, et par les doctrines qu'on a pris soin de leur inculquer. Tantôt la Religion leur a dit : Soumettez-vous aux forts, Dieu l'ordonne. Tantôt la Philosophie, profanant la Nature, a cherché dans ses lois interprétées faussement, des sophismes pour légitimer la tyrannie des uns, l'asservissement des autres [1] : d'où le perpétuel combat du vrai droit et du droit fictif au sein de la société détournée de ses voies; et l'histoire, avec les calamités et les crimes qu'elle raconte, n'est que le tableau de ce combat qui a coûté et coûtera encore tant de larmes à l'humanité.

Aux faux systèmes de droit public, plus funestes que les violences matérielles mêmes qu'ils ont toujours tendu à justifier et à sanctifier, nous opposerons le droit réel, identique aux lois universelles des êtres créés, identiques elles-mêmes, dans leur source, aux lois éternelles du Créateur. Car, quoique ce ne soit pas, comme nous l'avons dit, la pure raison qui gouverne les choses humaines, en dirige immédiatement le cours, elle exerce néanmoins sur elles une influence irrésistible, parce qu'à l'aide du temps, elle détermine l'opinion commune, les croyances générales, et qu'en toute société

1. Aristote, dans sa théorie de l'esclavage, Spinoza, Hobbes, et en général, quoique à divers degrés, tous les publicistes anciens.

les institutions finissent constamment par s'harmoniser avec les croyances et les opinions, par en devenir, en quelque façon, la forme extérieure, l'incarnation vivante.

Tant de sujets particuliers, tant de questions diverses se rattachent à la science de la société, qu'il seroit impossible de les embrasser toutes dans un ouvrage tel que celui-ci. Nous bornant donc aux principales, nous essaierons d'établir les bases philosophiques de l'ordre social, d'en exposer les lois essentielles et universelles, lois aussi simples qu'invariables, qui règlent au sein de la Nature l'association de tous les êtres, et les ramènent à l'unité. Pour cela, selon la méthode que nous avons suivie en traitant de l'homme individuel, nous considèrerons en premier lieu, la société dans ses rapports avec les conditions de son existence normale, et avec les formes d'organisation correspondantes à ces conditions, c'est-à-dire dans ses rapports avec les principes souverains du droit ou de la justice, du Devoir ou de la Charité, et avec les institutions politiques, civiles, économiques, qui n'en doivent être que l'application et, en quelque sorte, la réalisation plastique, les organes. Après quoi, passant de cet ordre idéal de perfection à l'ordre si différent des phénomènes que la société effective présente dans le cours des âges, nous la considèrerons à l'état anormal, à l'état de maladie, et nous montrerons que ces maladies, quelque variées qu'elles paroissent être, dérivent de trois causes générales ou de trois principes généraux de désordre, qui peuvent, en se combinant, se modifier l'un l'autre indéfiniment; d'où ces multitudes de formes organiques, vicieuses à divers degrés, qu'ont revêtues les groupes humains soumis à l'action de ces causes morbides. Par ce côté, sans doute, le spectacle qu'offre l'humanité est propre à jeter l'âme en une grande tristesse. Suivez-la de siècle en siècle, quand ne la voit-on pas souffrante et gémissante sous le poids des maux substitués partout aux biens que lui avait préparés la Puissance suprême? Cependant, si l'état où elle nous apparoît, est si loin de ce qu'il devroit être, on ne laisse pas de découvrir, dans sa vie progressive, une amélioration continue, un visible perfectionnement, présage certain de ceux que l'avenir lui réserve. Ayons donc en cet avenir meilleur une foi vive, profonde, inébranlable. Moins que jamais le doute est permis à cette époque où le monde en travail s'apprête à se transformer, où, ranimés au fond de leur misère par un souffle inconnu, les peuples palpitent d'espérance, où le genre humain sent en soi comme une nouvelle effusion

de Dieu. Ainsi s'accomplissent les phases successives de son évolution; ainsi de degrés en degrés il monte et monte toujours, remplissant des fonctions de plus en plus élevées, s'approchant de plus en plus du terme où il tend avec tous les êtres, et, dans le mouvement qui emporte vers ce terme infini la création entière, éternellement associé à son développement éternel.

CHAPITRE II

De la famille [1].

On ne peut traiter de la société qu'on n'ait auparavant traité de la famille qui en est l'élément réel, car l'élément de la société destinée à durer indéfiniment doit être indéfiniment durable. L'individu n'a qu'un temps très court, fugitive apparence, *rêve d'une ombre* [2], comme l'appelle le poète : et, de plus, il n'est point organiquement complet. Il ne sauroit donc être l'élément de la société temporelle ou de l'organisme social. Mais, ayant en soi quelque chose qui ne meurt point, et la société spirituelle étant relative à cette partie immortelle de l'homme indépendante de son mode d'organisation, l'individu est l'élément de la société spirituelle, à laquelle il ne cesse jamais d'appartenir invariablement sous les formes diverses qu'il revêt dans le cours de son évolution éternelle.

Aucune espèce vivante ne subsiste que par la reproduction des individus : elle est le moyen de la perpétuité des types dans le monde physique. Tout être dépourvu de la faculté de se reproduire ne seroit donc pas un être, mais un fragment d'être; il ne représenteroit pas intégralement son type spécifique, puisqu'il manqueroit d'une condition indispensable pour en assurer la permanence au sein de la création qui l'implique. Or l'homme individuel ne se reproduit pas seul; sa reproduction, comme celle des êtres physiquement analogues, nécessite le concours de deux individus semblables à certains égards et différents à d'autres égards. Le veritable être, l'être typique, physiologiquement incomplet en chacun d'eux, résulte donc de leur union. Séparés, ils ne sont que des organismes mutilés, stériles, destinés à disparaître sans rien laisser de soi; unis,

1. Imprimé dans le n° 92 du *Peuple constituant* (28 mai 1848) et dans la brochure in-18 intitulée : *De la famille et de la propriété*, Paris, Garnier. 1848, épuisée. (N. de l'éd.)

2. Σκιας ὄναρ. Pindare.

ils forment un tout durable, l'homme réel enfin, qui, se reproduisant lui-même indéfiniment, se perpétue dans la série des générations successives : car l'enfant, c'est le père et la mère perpétués, et perpétués sous la double forme correspondante au type physiologique complet.

Mais si le père et la mère ne se reproduisoient que dans un seul couple, d'une part, la durée de la famille, dépendante de mille accidents, n'auroit qu'une garantie précaire, et, d'une autre part, arrêtée en des limites fixes, l'espèce ne sauroit se propager : conséquemment, nul progrès social, intellectuel, d'aucun genre enfin, l'éternelle imbecillité de l'état initial. Il a donc fallu, pour répondre aux vues du Créateur, pour que l'Humanité pût accomplir ses fonctions terrestres, que la multiplicité des enfants rendît possible la multiplication des familles; et ici encore apparoît cette grande et primitive loi, qui fait de la reproduction numériquement indéfinie de chaque type essentiellement un, la condition de son existence dans l'Univers physique et de l'existence de l'Univers même.

Élément de la société qui embrasse toutes les relations des familles entre elles, la famille aussi est complexe. Elle se compose, comme on vient de le voir, du père, de la mère et de l'enfant multiple, solidairement liés dans l'organisme où chacun d'eux a sa place nécessaire et remplit des fonctions spéciales.

Le père y représente le principe actif, la force, l'appareil du mouvement, principalement dans ses rapports avec les objets extérieurs, ou avec la vie de relation; d'où ses fonctions propres, le travail, la défense, la direction de l'action commune vers le but naturel de conservation et de développement.

La femme y représente le principe de forme, d'ordre interne. En elle s'organise et prend sa croissance le germe fécondé par la puissance génératrice du père; elle l'alimente de sa substance, elle est à son égard l'appareil nutritif, et, en un sens plus large, on reconnoît le même caractère dans le genre des fonctions qu'elle exerce, les soins intérieurs, l'application aux besoins immédiats des membres de la famille, des produits transformés par elle du travail de l'homme. Invariables quant à leur nature, ces fonctions s'agrandissent, s'élèvent à mesure que se développe son fruit. C'est elle qui lui fournit sa première nourriture intellectuelle et morale, qui l'initie à la parole et à la pensée. Comme elle avoit allaité le corps, elle allaite l'âme, et *forme* ainsi l'être tout entier.

L'enfant, lien du père et de la mère, expression de leur amour mutuel, représente le principe d'union. Il achève la famille et en fait l'unité, car en lui revivent indivisiblement les deux principes corrélatifs qui ont concouru à sa formation. Il est le père et la mère reproduits sous les conditions d'un même organisme.

Naturellement égaux, cette égalité naturelle du père et de la mère subsiste inalterable, quelle que soit la diversité de leurs fonctions. Ils sont autres par les différences qu'impliquent ces fonctions différentes, mais de là ne résulte aucune prééminence, aucune supériorité qui affecte l'essence de l'individu, la personne morale. En ce qui touche la dignité de l'être, l'un n'est pas au-dessus, l'autre au-dessous. Dans la sphère générale de la vie, mêmes droits, mêmes devoirs. Nous le répétons, le père et la mère c'est l'homme un, l'homme complet. Or l'unité conclut radicalement l'inégalité [1]. Entre les éléments d'une unité complexe, on conçoit des relations d'ordre, rien de plus. Mais ces relations d'ordre, ou maintenues, ou troublées, constituent l'état normal ou anormal, et la famille aussi est soumise à cette loi souveraine. Les relations réciproques de ses membres ne sont point arbitraires; elles dérivent de ce qui les caractérise respectivement. Or comme entre les organes du corps il existe une certaine subordination dépendante de leurs fonctions mêmes également importantes, également nécessaires, les fonctions de l'homme dans la famille impliquent, ainsi que nous l'avons remarqué, une action analogue à celle qu'exerce sur les autres appareils l'appareil de la force [2]. Dans l'ordre physique, l'homme agit, produit, la femme élabore, distribue, ordonne. Dans l'ordre supérieur, la femme influe, conseille, persuade, l'homme veut. Car [3] la volonté doit être une sous peine d'anarchie, et doit en même temps trouver hors d'elle les conditions qui la déterminent. Il est

1. Ce membre de phrase a été supprimé dans la brochure publiée en 1848. (N. de l'édit.)

2. Point de langue qui ne constate l'universel jugement qui fait de la force l'attribut caractéristique de l'homme, et elle est aussi l'attribut du mâle chez les animaux. Cette force inférieure s'étend à tout l'être, à toutes les facultés communes d'ailleurs aux deux races, ce qui ne veut pas dire que la loi se vérifie constamment d'individu à individu. A la femme la tendresse, la grâce, la compatissance (*sic*), la faiblesse qui subjugue, le sentiment délicat et fin; à l'homme, avec la force physique, la force de tête, de pensée, de raison, la fermeté et l'énergie de l'âme. Pour définir la femme comparativement à l'homme, les anciens disoient *femina impotens*.

3. « ... l'homme veut; car, etc... »; dans la brochure. Je suis le texte du manuscrit. (N. de l'édit.)

vrai que la force peut abuser d'elle-même. L'égoïsme, les passions vicieuses, le mépris ou l'oubli du droit et du devoir, engendrent trop souvent la tyrannie dans la famille, aussi bien que dans l'État. Mais la tyrannie, violation des lois de la nature, ne détruit point ces lois éternelles, ne change point les rapports constitutifs de l'ordre. Elle est un mal qu'il faut guérir et qu'on guérit, non pas en renversant d'une autre façon les rapports qu'il intervertit, mais en les rétablissant, au contraire, en les ramenant, avec un saint respect, sous l'empire de la règle immuable.

La famille se fonde par l'union volontaire de l'homme et de la femme, qui se donnent librement l'un à l'autre pour se completter mutuellement; et la liberté réciproque dans l'acte qui les unit, est une condition nécessaire du lien, nul ne pouvant être lié à autrui contre sa volonté, ou sans sa volonté, puisque le lien même se résout dans une volonté unique. La tradition du corps n'est pas le mariage, elle n'est pas même ce qui s'en rapproche chez les animaux, en qui l'amour, l'attrait, certaines convenances senties, déterminent un choix instinctif.

L'être spirituel et l'être organique étant inséparables, le mariage les enveloppe inséparablement, et l'union qu'il opère, embrassant tout l'homme, implique l'union des âmes, des destinées, des devoirs, la fusion de deux en un.

En tant qu'il a pour fin la reproduction des individus et la propagation de l'espèce, il est reglé par des lois relatives à cette fin, en harmonie avec la fin spirituelle ou morale, de sorte que, les lois relatives à celle-ci concordant avec les premières, elles se prêtent une force mutuelle.

Ainsi la fin physiologique détermine des conditions du même ordre indispensables pour assurer la fécondité de l'union; et, par son essence même, l'organisme détermine encore deux autres conditions du mariage, l'une son unité, l'autre sa perpétuité. Physiquement la femme complette l'homme, l'homme complette la femme. En multipliant l'un des termes qui concourent à former l'organisme véritable, la polygamie produit donc un organisme monstrueux [1]. Elle détruit l'unité physiologique de l'être complexe, elle altère les rap-

1. La polyandrie est plus monstrueuse encore, car on conçoit, en certains cas hypothétiques, un but à la polygamie, par exemple le cas où plusieurs femmes seroient jetées avec un seul homme sur une isle déserte. Mais la polyandrie n'a jamais aucun but; elle est, au contraire, toujours opposée aux vues de la nature dans l'union des sexes.

ports normaux de ses éléments constitutifs. Aussi, loin de favoriser la propagation, elle l'arrête, et, comme l'expérience l'a montré toujours, là où règne la polygamie, l'espèce décline. Il y en a de nombreuses raisons. Il suffit ici de constater le fait, et d'en indiquer la cause radicale.

L'unité physiologique étant brisée, l'unité spirituelle l'est également, et le désordre enfante le désordre. Plus de don mutuel de soi, ni de lien dès lors; on ne peut se donner tout entier à plusieurs. Où trouver desormais la solidarité des ames, des destinées, des devoirs, la fusion de deux vies en une? Dans la famille devenue un haras, les relations de ses membres changent profondément : ce qui devoit unir divise, partout des semences d'inimitié, de discorde, et des germes de dissolution. Tandis que la brute monte vers l'homme par une sorte de progrès marqué dans celui des natures diverses [1], l'homme descend vers la brute et se range sous ses lois en violant les siennes.

Celles-ci, on l'a vu, sont de deux ordres, les lois organiques et les lois morales, et des unes comme des autres résulte, à l'égard du mariage, la loi fondamentale de son unité. Mais de l'unité se conclut rigoureusement la perpétuité. L'organisme normal de la famille une fois constitué, il l'est pour toujours. Il ne peut être détruit que de l'une de ces trois façons, par la mort naturelle, condition nécessaire de tous les organismes, par le suicide, si la destruction s'opère du consentement mutuel des époux, par le meurtre, si un seul en est l'instrument. Qui ne voit d'ailleurs, que le divorce suivi d'une nouvelle union n'est que la polygamie déguisée, une polygamie, et plus encore, une polyandrie successive. Si donc la polyandrie, si la polygamie est une violation des lois organiques et morales de l'homme, le divorce a le même caractère. Il renferme comme elle le principe de la promiscuité; la polygamie n'est, à vrai dire, que la promiscuité établie au profit des passions du mâle, et réglementée par sa forme [2] prépondérante.

1. Généralement, à mesure qu'elles s'élèvent, les espèces animales se rapprochent de la monogamie. Cependant ce progrès ne suit pas une marche régulière, et la plus grande perfection de l'espèce ne détermine pas constamment une perfection plus grande dans le mode d'union relatif à la reproduction. Les poissons paraissent être sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres, la classe la plus abaissée. La variété qu'offrent à cet égard les différentes espèces d'animaux dépend principalement de la proportion respective des mâles et des femelles, et des lois qui règlent l'équilibre des êtres animés.

2. « Par sa *force* prépondérante » (broch.), c'est sans doute le texte véritable, et *forme* dans le manuscrit est un lapsus calami. (N. de l'éd.)

Mais le mariage dissous, le lien rompu, que devient l'enfant? Il est à la fois le père et la mère reproduits. Au quel des deux appartiendra-t-il? A quel titre? Il n'étoit quelque chose qui eût sa place dans un tout ordonné, que par le lien qui les unissoit et d'où naissoit un devoir indivisible, quelque chose que dans la famille. Hors d'elle il n'a ni origine ni fin. Qu'en ferez-vous donc? Pour lui, plus de parents, car c'est le lien qui fait la parenté, et c'est pourquoi chez les animaux elle est si fugitive. Il sera donc au moins orphelin. Or quel père, quelle mère a le droit de faire volontairement de son enfant un orphelin, le droit de violer contre lui la loi instituée par Dieu même pour sa conservation, la loi primitive de son être?

Des motifs qu'on allègue en faveur de la dissolubilité du mariage, il n'en est point qui ne renferme la negation du lien conjugal, identifié à la volonté indépendante de tout principe d'obligation autre qu'elle-même. Si, en effet, chaque contractant n'est lié que par sa volonté, si elle n'est pas seulement une condition du lien, mais le lien même, il cesse d'être lié en cessant de vouloir, et le lien n'est plus qu'un vain mot.

Il est encore à remarquer qu'en combattant la perpétuité du mariage, on se fonde sur des cas, hors des temps d'extrême corruption, très exceptionnels, d'où l'on tire diverses sortes d'arguments qui tous se résolvent dans le pur intérêt personnel. On parle du bonheur détruit, d'une vie condamnée à la souffrance, par l'union forcée de deux êtres que des torts graves, ou simplement des caractères trop tard reconnus antipathiques, ont aliénés l'un de l'autre. Que n'a-t-on pas dit à ce sujet? Que d'éloquentes déclamations et de peintures pathétiques! Admettons le mal, sans rechercher si la cause n'en est pas, presque toujours au moins, dans ceux mêmes qui se plaignent. Je vois bien là un mauvais mariage, un mariage malheureux, mais un mariage pourtant, car les conséquences quelquefois douloureuses aux individus d'une loi naturelle, ne détruisent pas la loi, et les hommes qui ne vivent que par l'obéissance aux lois de leur organisme, souffrent souvent des conséquences liées à ces lois vitales. La loi qui constitue la famille en reglant l'union de l'homme et de la femme, est une loi vitale de l'humanité. Elle est le fondement d'un ordre entier de devoirs sans lesquels nulle société ne subsisteroit. Or, qui seroit admis à nier le devoir, ou à demander d'en être délié, sur ce motif qu'on le trouve difficile et rude, qu'on en souffre?

Depuis quand n'est-il plus, en ce qui fait sa grandeur, le sublime sacrifice qu'on appelle vertu?

S'il peut arriver que le mari soit pour sa femme, la femme pour son mari, une cause de souffrance, ne peuvent-ils pas aussi souffrir de leurs enfants? Pourquoi alors ne reclameroit-on pas l'abolition du lien de la paternité et de la maternité? La question est la même. Comme, dans l'hypothèse du divorce légitime, on cesse d'être époux, de la même manière on cesseroit d'être père, d'être mère. Mais, dira-t-on peut-être, le lien qui crée la paternité, inhérent au fait même, en est inséparable. Ainsi du mariage : en lui le droit et le fait se pénètrent et s'unissent indivisiblement. Le lien a sa racine dans ce fait irrévocable. Détruisez celui-ci, faites que ce qui fut n'ait point été, le lien sera rompu; autrement, l'on tente l'impossible.

Entre les lois absolues du mariage, il en est d'autres moins capitales, en ce qu'elles admettent certaines exceptions, qui n'en affoiblissent aucunement, du reste, l'autorité générale. Ainsi le mariage entre frères et sœurs, indispensablement nécessaire à l'origine du genre humain, a dû ensuite être interdit par des raisons très fortes. Car, d'une part, il seroit un obstacle à la fusion des familles, au moyen de laquelle s'opère l'importante unité de la race entière, destinée à devenir elle-même comme une famille unique; et, d'une autre part, il tend à produire la dégradation physique de l'espèce[1]. On sent aussi combien les mœurs seroient exposées au sein de chaque famille, si une cause réprimante n'y arrêtoit le développement des premières passions.

Parmi les lois susceptibles d'admettre des exceptions, si rares qu'elles soient, on ne peut ranger celle qui réprouve le mariage entre le père et la fille, entre la mère et le fils. Cette monstrueuse union ne sauroit s'effectuer sans intervertir les relations fondamentales entre les trois personnes constitutives de la famille ou de l'unité humaine organique, sans violer toutes les lois physiques et morales dérivées de ces relations nécessaires. Il y a là en effet comme une tentative forcénée de rappeler à soi et de concentrer en soi le principe de perpétuité, et conséquemment un attentat direct à la vie de la famille, à la vie même du genre humain. La mort est donc au fond de ce crime, comme au fond de tous les crimes, et non seule-

1. La même cause produit le même effet chez les animaux. Les espèces ne se maintiennent dans leur vigueur que par les croisements. (*Par le croisement*, broch.)

ment la mort de l'être organique, mais encore celle de l'être moral, puisque la destruction effective des rapports naturels, tend à détruire dans la conscience le sentiment, et dans l'esprit, enveloppé des ténèbres que le désordre engendre, la notion même de ces rapports.

L'importance des lois que nous venons d'exposer est assez évidente de soi. Elles forment la base de la famille, base elle-même de la société. En elles, rien d'arbitraire. Physiquement, moralement, elles expriment les invariables conditions de la vie, les nécessités inhérentes à la nature des êtres qu'elles régissent. Ce seroit donc bien follement qu'on essaieroit de s'en affranchir. A quelque degré qu'on les viole, la souffrance suit de près. Nul n'échappe à la peine qui en venge l'infraction.

Au reste, si abusant contre eux-mêmes du grand don de la liberté, les hommes aveuglés par leurs passions ont souvent méconnu les veritables lois de la société domestique, cependant point de peuple chez qui le mariage, plus ou moins empreint d'un caractère sacré, n'ait communiqué, dans la même mesure, ce caractère à la famille. Il faut traverser la barbarie, il faut arriver aux époques funèbres où l'extinction du sens moral au sein des nations corrompues, en marque la décadence et en annonce la fin, pour rencontrer l'oubli complet, ou la négation systématique de ces lois éternelles, pour assister à l'effrayant spectacle d'êtres humains s'efforçant de trouver, dans les ruines de leur propre nature, un état inférieur à celui de la brute, et s'enorgueillissant d'y descendre.

On a vu comment la famille, que constitue le lien conjugal, s'achève par l'enfant, qui en ramène les termes multiples à l'unité. Des relations réciproques de ses membres naissent des devoirs respectifs, qui sont encore des lois de la vie. Mais ces relations impliquent un élément nouveau, qu'il importe d'autant plus de bien connoître en soi et dans ses rapports avec les personnes, que, mêlé à toutes les questions qu'essaie de résoudre la science si complexe de la société, à chaque instant il se représentera, quand nous traiterons de celle-ci; car elle emprunte de lui ses conditions physiques d'existence, et ne seroit sans lui qu'un Système d'abstractions, d'idées pures, ce que sont en Dieu les types des êtres avant qu'il les ait réalisés dans l'Univers.

(*A suivre.*)

L'ILLUSION IDÉALISTE

S'il y a une *illusion métaphysique* dont la pensée spontanée semble être la victime naturelle, il s'y mêle, au principe de toute réflexion, une illusion contraire qui ne paraît pas s'imposer avec moins de force et de nécessité à tout esprit se cherchant et cherchant l'être dans la vérité d'une connaissance certaine. Car, au moment où l'on attribue expressément au donné une valeur réelle en affirmant ce qui est dans ce qui apparaît, déjà par cet acte même on pose devant la pensée la dualité du réel et du connu, d'où la coïncidence ou l'inégalité concevables, d'où encore l'affirmation ou la négation d'une adéquation possible de l'un avec l'autre. Autant donc, par un premier mouvement, nous sommes portés à prendre nos représentations immédiates pour la vérité vraie, autant, par une seconde démarche inséparable de la première, nous sommes forcés de chercher toujours, au delà de ce qui semble directement présenté à la conscience, et dessous, derrière ou dans le réel, un réel plus réel encore. Si l'appétit réaliste, pour ne point manquer d'aliment, redoute de prendre de l'être pour du phénomène, le besoin idéaliste, pour ne point se repaître grossièrement, redoute de prendre du phénomène pour de l'être.

Rien, dirait-on au premier abord, de plus aisé que de définir l'une ou l'autre de ces tendances; rien aussi de plus naturel que de s'essayer à justifier l'une, pour démêler en l'autre ce qu'elle a, ce semble, d'illusoire, — de nécessairement illusoire, — puisque si l'une quelconque des deux est absolument fondée, l'autre, à ce qu'il paraît, doit finalement être décevante : il ne semble pas admissible en effet que l'une ou l'autre n'ait pas le dernier mot. Et pourtant on va précisément montrer qu'il est impossible aussi bien de définir que de choisir effectivement l'une quelconque de ces deux attitudes à l'exclusion de l'autre; on va constater qu'elles sont solidaires, toutes

deux également fondées et également décevantes, — décevantes dans la mesure où la réflexion réduit artificiellement, sans les restreindre à ses formules, les démarches de la dialectique en acte, — fondées, en ce sens qu'elles s'imposent à la conscience, qu'elles constituent un moment du déterminisme interne et un ressort du dynamisme de la vie spirituelle. Prétendre traiter soit le réalisme, soit l'idéalisme comme une illusion qu'il faille guérir en cherchant le secret de la cure soit dans l'idéalisme, soit dans le réalisme, c'est là l'illusion même : le seul moyen d'y remédier, ce sera de réintégrer, dans la pensée abstraite, ces deux termes avec le caractère de spontanéité, de nécessité et de solidarité qu'ils ont dans la pensée vécue : ce sera de les subordonner systématiquement ensemble à une doctrine hétérogène à l'un et à l'autre, à une doctrine qui les empêchera d'apparaître incompatibles, à une doctrine qui les montrera intelligiblement et nécessairement liés en droit comme ils le sont en fait.

Il ne s'agit donc pas ici d'édifier à plaisir un palais d'idées : il s'agit de décrire *sub specie necessitatis* une connexion réelle d'états. Tout l'effort de cette analyse doit tendre à présenter, sous une forme apodictique, cette liaison de thèses en apparence contradictoires, en réalité complémentaires. Sans doute, pour songer à éprouver la solidité ou même pour concevoir la possibilité d'un tel enchaînement, une simple initiative logique ne suffit pas : quelle que soit la voie par laquelle on parvient à discerner le fort et le faible de l'attitude réaliste et de l'attitude idéaliste, il faut d'abord avoir pris nettement conscience d'une attitude autre et plus complexe, afin de reconnaître le sens authentique, le rôle inévitable et le caractère provisoire de cette double et une illusion normale. Mais, une fois ce prestige dévoilé par une dialectique implicite, ce qui reste à faire c'est à ériger cette vue des faits en vérités systématiquement ordonnées, et à insérer, dans la trame qui seule compose la science par la nécessité même des rapports qu'elle définit, la suite intégrée de ces vérités. Vérifier ainsi, pour soi-même, le point d'où l'on est parti, en faisant de ce point de départ un point d'arrivée, c'est aussi le seul moyen d'y amener d'autres esprits, en se plaçant d'abord où ils pensent, pour les entraîner, avec la chaîne du déterminisme intellectuel, où ils sont.

Donc manifester l'impossibilité de « penser » isolément et absolument l'idéalisme ou toute doctrine qui pose le même problème au même point de vue ; déterminer les conditions auxquelles est assujetti, les conséquences qu'implique le discernement d'une telle

impuissance; provoquer par suite comme un nouvel équilibre de pensées, voilà l'objet de cette étude. Le but qu'on s'y propose, c'est de montrer, par l'exemple d'une filière particulière d'idées entre une infinité d'autres avenues qui conduiraient aux mêmes conclusions, que si, du point de vue de l'action, tous les problèmes traditionnels semblent transposés, ce changement n'est ni arbitraire, ni facultatif, ni détaché de l'évolution historique de la pensée humaine; qu'il n'y a pas ici une doctrine simplement juxtaposée ou substituée à d'autres, mais une extension et un emploi de la tradition philosophique; que, de ce point de vue, les oppositions de la plupart des systèmes antérieurs se fondent dans une note commune « d'intellectualisme ». Et comme, dans la succession des espèces chimiques ou animales, tout équilibre, fût-il provisoire, est défini à la fois par la série antécédente des conditions qui l'ont rendu possible ou même nécessaire, et par la finalité interne qui en fait un système spécifiquement distinct, on peut espérer que l'évolution des idées sous une pensée directrice aboutira à une « espèce philosophique » stable et viable, dont on souhaiterait d'indiquer ici quelques-uns des ascendants et quelques-uns des caractères dominateurs.

I

Quand on signale un rapport de solidarité entre l'idéalisme et son contraire, on risque d'abord de voir cette affirmation prise à rebours; il importe donc de prévenir cette confusion qui gâterait tout. En parlant ainsi, on ne veut point en effet dire que la notion de l'idéalisme suppose celle du réalisme, selon cette loi que toute conception distincte implique une discrimination psychologique ou une opposition logique, comme par exemple l'on ne peut penser à la nuit sans l'accompagnement en sourdine d'une image du jour, ou comme l'on ne peut explicitement affirmer une proposition sans exclure implicitement la contradictoire. Rien, ici, d'une telle antithèse verbale ou idéale; car, loin de prétendre que, en droit, si l'on pense l'un des termes c'est à la condition d'y sous-entendre l'autre pour former avec les deux ensemble un tout suffisant et un système logique clos, ou loin d'admettre que, si l'on affirme la vérité de l'une des thèses, on *exclut* par là même l'autre, il s'agit, très différemment, de constater qu'en fait on ne peut affirmer l'une sans y *inclure* aussi l'autre; que dès lors on ne peut les réaliser mentalement ni

l'une à part ni toutes deux ensemble comme des conceptions indépendantes, fixes et se suffisant à elles-mêmes; qu'en un mot elles ont une vérité simultanée et subalterne, et qu'elles requièrent une doctrine ultérieure au point où elles semblent s'éliminer mutuellement.

Sans doute ces assertions doivent paraître obscures, paradoxales, gratuites. Eh bien, qu'on essaie de s'y soustraire, et de définir l'attitude idéaliste et l'attitude réaliste en face l'une de l'autre, comme s'il s'agissait d'une vérité en face d'une erreur : l'on verra, peut-être avec surprise, qu'on n'y réussira d'aucune façon possible, qu'on ne parviendra à les concevoir ni comme vérité ni comme illusion, et qu'on ne pourra en fournir ni une définition réelle ni même une définition nominale.

Pas de définition nominale. — Du moment où l'on prétend connaître et affirmer *l'existence* de l'être, et répondre à la question « qu'est-ce qui est? » on ne peut manquer de scruter *la nature* de ce réel et de répondre à la question : « Qu'est-ce que l'être? » Or, si ces deux questions inévitables sont indissolubles, les réponses sont invinciblement divergentes : l'essence et l'existence semblent incurablement hétérogènes et irréductibles. « Cela est », affirme-t-on; oui, mais que signifie « être »? et, pour peu qu'au lieu de viser à l'existence nue on regarde à la nature intrinsèque de cette réalité, tout fuit entre les doigts à mesure qu'on les serre. Il semble que ce soit tout un de déterminer « ce que c'est qu'être pour ce qui est » ; et voilà que, selon celui de ces termes dont on fait le centre de sa préoccupation, les mots eux-mêmes changent de signification; et l'être, pour l'un, est tout juste ce qui, pour l'autre, n'est pas : en sorte que chacun reproche à son adversaire de ruiner ce qu'il a la prétention de sauver. Pour le philosophe qui cherche avant tout le sens d'exister, toute pensée qui accepte, sous la contrainte des sens ou de l'entendement, une existence brute, compromet l'être et sa pure vérité; et c'est ainsi qu'à ses yeux sont idéalistes, c'est-à-dire dupes de leurs perceptions et de leurs idées, ces réalistes qui croient à la réalité objective et au contenu matériel de leur connaissance. Et pour le philosophe qui s'élance dans l'océan de l'être avec la persuasion d'y puiser à pleine pensée, sont idéalistes, c'est-à-dire dupes de leur scepticisme critique et de leur subjectivisme incurable, ces réalistes qui prétendent épurer et sublimer l'idée de l'être en cherchant dans l'intimité de la vie spirituelle d'un sujet le type de toute véritable existence. L'impossibilité

d'obtenir un accord de fait dans l'usage de ces termes essentiels [1] et d'en achever la définition verbale prouve déjà que la science philosophique n'est pas faite sur ce point, et que si le problème est insoluble, c'est que l'énoncé en est imparfait.

Et nulle définition réelle non plus.

D'une part le plus épais réalisme n'échappe pas à la nécessité d'insinuer en toutes ses affirmations un sens idéaliste. Vainement on substantifie, sans trop savoir parfois et même sans chercher ce que c'est, la matière, les corps et leurs qualités, l'espace, les notions de l'entendement, les principes de la raison, tout ce qu'on peut de plus palpable et de plus épuré, de plus concret et de plus abstrait; vainement même, afin d'éviter plus complètement le danger de sonder la nature de l'être, on le place agnostiquement, cet être, dans l'ombre sacrée où il est interdit de pénétrer; peine perdue, la lueur de l'idéalisme glisse son rayon partout. Dès lors en effet qu'on fait un triage entre les représentations données, qu'on admet des degrés d'être, physique ou métaphysique, qu'on distingue apparence et réalité, qu'on pense et qu'on le sait, c'en est assez pour que la transformation de l'empirisme brut soit regardée comme une condition de la science du réel. Bien plus, à supposer même qu'on affirme la coextension totale et absolue du pensé en nous et du subsistant en soi, encore cette hypothèse, réfléchie et expressément formulée, implique-t-elle que la pensée est à la fois juge d'elle-même et des choses, et qu'elle pénètre où elle n'est pas, afin de poser simultanément l'unité et la dualité de ce qu'elle est et de ce qui est. En d'autres termes, on profite, comme d'une vérité qui va sans dire, de ce que « la chose » et « l'idée de la chose » ne sont pas identiques *numero* pour admettre que nos idées sont réelles, c'est-à-dire qu'elles sont à la fois en nous et en soi; et on profite de ce qu'elles sont distinctes *mente* pour impliquer qu'il y a une réalité ultérieure à celle qui est présentement dans l'esprit. Le réalisme, qui préfère à la définition l'affirmation nue de l'être, allât-il jusqu'à sa limite qui est l'agnosticisme absolu, ne vit que d'emprunts consentis à son ennemi.

D'autre part, l'idéalisme réussira-t-il à définir *ce qu'est l'être* sans avoir jamais à dire *ce qui est*, et sans pouvoir déposer en

1. Qu'on remarque même chez Kant, et surtout chez ceux qui prétendent user de sa terminologie, le double sens du mot *subjectif* qui désigne tantôt la nécessité impersonnelle des formes de la sensibilité et des lois de la pensée, tantôt les singularités indéterminables de la vie du sujet.

aucune des données de la conscience sa pure idée de l'existence? Non. Vainement essaiera-t-il d'aiguiser sa critique et de refouler la crédulité ontologique, de ramener les qualités secondes aux qualités premières, « d'idéaliser » ou de « subjectiver » mouvement, espace, force, notions et catégories de l'entendement, principes et lois de la raison; rien n'est fait. Non seulement il faut bien tôt ou tard que la pensée en défiance contre elle-même s'arrête et que, de guerre lasse, elle se donne un démenti en se suspendant à une conclusion ferme; mais encore, du moment où dans la série du déterminisme mental l'on critique et l'on infirme l'un quelconque des termes, ce ne peut être qu'au profit d'un autre privilégié : en sorte qu'au début même de l'effort qu'on tente pour échapper au prestige ontologique, le réalisme est déjà posé qui enveloppe de son ombre toute la clarté de l'analyse intellectuelle. Il n'y a ni plus ni moins de raisons pour arrêter l'esprit critique dans ses idéalisations fuyantes et progressives que pour limiter l'esprit métaphysique dans ses réalisations immédiates et régressives. Car on peut, par des arguments analogues à ceux qu'on emploie contre l'objectivité de la couleur ou de l'espace, et aussi décisifs, ruiner la valeur de tous les autres termes de la connaissance; et on peut, par des arguments analogues à ceux qu'on emploie pour démontrer la réalité de la matière ou de l'esprit, et aussi décisifs, établir l'objectivité des qualités sensibles qui n'imposent pas moins impérieusement à la conscience leur irréductible spécificité. Le tort commun et sans cesse renaissant de la pensée, c'est d'imaginer qu'en trouvant toujours au delà de l'atteint quelque chose de toujours nouveau à connaître, elle épuise ce qui précède et le vide de sa substance au profit de l'x qui reste. En réalité, il n'y a, dans l'unité de la conscience, qu'une chaîne de termes solidaires, dont la multiplicité liée et systématique constitue précisément l'une vérité : il est donc impossible aussi bien d'en affirmer que d'en infirmer un quelconque isolément; et on ne peut pas ne pas les affirmer et les infirmer simultanément.

Mais, dira-t-on, le mérite de l'idéalisme transcendantal n'est-il pas de nous délivrer de cette cage tournante, en nous empêchant de nous engager dans la série, en nous ouvrant le droit de ne rien affirmer et de ne rien nier de l'idée-objet? — Sans doute c'est un progrès d'avoir discerné l'universelle antinomie de l'essence et de l'existence et du nécessaire avec le réel, mis en lumière l'unité du déterminisme de la connaissance, montré la solidarité des solutions, suscité l'es-

poir d'échapper à la perpétuelle oscillation du dogmatisme au scepticisme. Mais d'une façon nouvelle et plus subtile n'est-on pas repris dans un engrenage infrangible? Ne remarque-t-on pas qu'une telle doctrine ne subsiste tout entière qu'en fonction du problème de la connaissance, avec l'x du donné et l'inconnaissable réel du noumène comme fond de tableau, avec la préoccupation rationaliste de déduire jusqu'au contenu de la vie pratique et de tout ramener à la formalité de l'intention, à la primauté de la pensée, à la solution intellectuelle? Par cela seul qu'elle n'admet rien de commun entre ce qui est objet de pensée et réalité en soi, elle maintient le dualisme de l'être et du connaître; et tout dualisme est un accouplement hybride de réalisme et d'idéalisme. Avec un recul suffisant Kant ne nous paraît pas plus éloigné de Spinoza qu'Aristote ne l'est de Platon. Pas plus que Spinoza n'a conçu l'être comme Objet sans y insinuer secrètement les attributs essentiels d'un Sujet, afin de le rendre intelligible, pas plus Kant, en s'efforçant de ne jamais laisser reconnaître l'être sous les traits d'une matière ou d'un objet de pensée, n'a pu échapper au vertige de la « chose en soi ». Le système ne peut se clore, et il tourne sur lui-même sans équilibre ni adaptation possible. Tout cet idéalisme part donc encore d'un préjugé réaliste et y aboutit, en vit et en meurt, parce que, s'il désespère d'atteindre l'être, c'est qu'il ne le considère comme accessible que sous la forme où il ne peut pas l'être.

Du moins, en supprimant l'un des adversaires en présence, en éliminant celle des inconnues qui nous demeure impénétrable, le subjectivisme radical, l'idéalisme absolu ne s'évadera-t-il pas de ce cercle enchanté, puisqu'il pose ainsi le problème : « Étant donné qu'il y a deux termes apparents, faire qu'il n'y en ait qu'un »? Ou bien n'y réussira-t-il pas mieux encore, ce phénoménisme qui feint d'ignorer jusqu'à l'existence d'un problème ontologique, et qui, s'attachant au seul jeu de nos représentations, soit qu'elles nous donnent la notion d'un monde objectif, soit qu'elles nous apparaissent comme subjectives, semble poser ainsi la question : « Étant donné qu'il n'y a qu'un terme, comment expliquer qu'il y en ait apparemment deux »? — Mais ici, encore et toujours également, la difficulté dont on fait le fond de la recherche philosophique n'a de sens que parce qu'on admet, au principe même, quelque chose d'extérieur et d'hostile à l'intention déclarée. Et non seulement on part de l'hypothèse contraire à celle qu'on prétend établir, et le

système ne subsiste que par un emprunt initial et permanent à un problème extérieur à son propre problème; mais encore, après cette restriction artificielle qui laisse toute la recherche, *au dedans*, subordonnée à quelque chose qui reste *au dehors*, reparaît *dans* l'enceinte même qu'on s'est prescrite une difficulté analogue à celle qu'on se flattait d'éviter. Soit en effet que l'on considère la pensée comme le seul réel, soit que l'on n'y voie qu'un simple épiphénomène, bref qu'on donne ou qu'on ôte au réfléchi, qu'on ôte ou qu'on donne au spontané la réalité privilégiée, le duel entre l'objet et le sujet se trouve transporté, au cœur du sujet même, entre l'actuel et le virtuel, entre l'apparent et le fondamental. A moins de supposer abolie toute science, toute investigation et même toute conscience distincte (et on ne le peut pas), il est impossible de ne pas admettre une hétérogénéité entre ce qui est actuellement pensé sous forme définie et ce qui est en nous comme vérité enveloppée, expérience praticable, tendance ou science virtuelle. Et si ce n'est plus entre l'idée et l'être qu'il y a conformité à réaliser, c'est donc, dans la conscience même, entre ce qui lui est présent et ce qui est représenté en elle. Tout monisme, dans l'ensemble comme dans le détail, épouse un dualisme dont il ne divorce jamais.

Quoi donc, cette guerre extérieure du sujet et de l'objet, cette interminable épopée de l'idée et de l'être, sera-t-on plus heureux enfin en la transportant en nous? N'est-ce point un progrès décisif que cet effort récemment tenté pour se placer au seul point de vue des relations intestines du sujet avec lui-même et pour pacifier les discordes immanentes à la conscience? — Mais quelles ressources employer? En viendra-t-on à opposer les ineffables immédiations de la vie spirituelle aux falsifications de l'entendement et du langage? à faire la théorie de cette déception inintelligible? à prétendre que la vraie science précède les divisions et abstractions intellectuelles? à admettre que la seule illusion consiste à vouloir se désillusionner et se juger soi-même, en se prenant pour ainsi dire sous les bras et en se soulevant de terre? — Tout cet effort est instructif, et tout cet effort reste impuissant. — Au moment où l'on remarque que plus l'on pense plus on s'éloigne de la plénitude intuitive, on prétend s'en rapprocher en pensant. Au moment où l'on fait de la pensée le bouc émissaire, chargé de toutes les absurdités du monde et chassé du camp, on la ramène en triomphe comme le pur instrument de la désillusion et du salut. Au moment où l'on montre qu'il

y a non seulement disproportion de fait entre le pensant et le pensé, mais encore impossibilité formelle à ce que le réfléchi et le spontané se ramènent l'un à l'autre, on cherche la science dans les initiatives créatrices de la réflexion et on dit qu'elle réside immédiatement dans le déploiement de la vie. Au moment où l'on reproche aux philosophes d'apprécier leur pensée intégrale avec une pensée autre que la leur et qui pourtant reste encore la leur, et où l'on pose que le seul critérium c'est la force intellectuelle et l'énergie souveraine de l'activité qui se manifeste avec une originalité anarchique, on se réfère tacitement à ce qui définit la force et requiert l'emploi de l'énergie, comme à une donnée et à un obstacle.

Quoi qu'on fasse donc, qu'on s'attache à la réalité ou à la nature de l'être, à la conformité du sujet et de l'objet ou à l'incompatibilité de la pensée et de la chose, au problème de la transcendance ou au problème de l'immanence même, il n'est possible de rien affirmer qu'on ne le nie, de rien nier qu'on ne l'affirme, et il n'est pas possible de ne pas affirmer et nier en même temps. C'est pour cela qu'il a suffi dans le titre de cette étude, de nommer « l'illusion idéaliste », puisqu'elle évoque toutes les autres, comme le ferait le titre opposé ; car ce mot d'idéalisme demeure forcément ambigu, et désigne aussi bien le prestige métaphysique de l'idée-objet que la fascination du subjectivisme le plus subtil. Et volontiers, pour marquer l'unité étrange de cette double déception, recourrait-on au terme plus insolite d'*illusion intellectualiste*. N'est-il pas troublant de constater en soi des tendances tellement hostiles, tellement unies qu'on ne satisfait l'une qu'en se contredisant immédiatement, et qu'on ne se soustrait pas non plus, ce semble, à la nécessité de s'enfoncer en cette impasse?

II

Ce n'est pourtant là qu'un embarras artificiel, qu'un cauchemar né d'une mauvaise position, qui provoque l'éveil et dont une fois éveillé l'on s'explique l'effroi et l'inanité. L'on ne saurait même se rendre compte de cet indéfinissable tourment de pensée, l'on n'en chercherait pas le remède si l'on n'en avait déjà la guérison. Les essais antérieurs, dont on pourrait plus longuement montrer qu'ils restent impuissants dans la mesure où ils demeurent obstinés à faire ou à défaire de la philosophie et même de la vie avec le rêve de la spéculation seule, apparaissent, comme par l'enchantement d'un

éveil, tous à la fois pleins de sens et de vérité dès qu'on les subordonne, ainsi qu'on va l'indiquer, à la thèse qu'ils préparent sans avoir encore cessé de la méconnaître.

Pour tracer la seule voie qui reste ouverte à une solution, il suffit en effet d'énoncer nûment les difficultés accumulées devant nous; et ce qui semblait obstacle deviendra principe de mouvement. Qu'a-t-on constaté? qu'il est impossible et de réaliser légitimement quelque donnée que ce soit de la connaissance, et de nier effectivement un terme quelconque de la série, et d'échapper à la contrainte de considérer soit le détail, soit l'ensemble de ce déterminisme qui forme l'unité de la conscience par la solidarité de tous ses états, à la fois comme indéniable et comme irréalisable. Eh bien, qu'on prenne cette constatation comme donnée pure et simple d'un problème primordial et autonome, qu'on en cherche le sens, qu'on se demande à quelles conditions il est concevable, en effet, que tout le donné soit également *du réel* sans être *le réel*.

Cet énoncé paraît un logogriphe. Et cependant ce sont deux truismes qui donnent le mot de l'énigme. — 1° Avant de chercher ce que vaut notre pensée, il faut savoir ce que nous pensons en effet. — 2° L'action et l'idée de l'action ne sont pas choses identiques et convertibles. — Intégrer ces deux truismes dans la chaîne des vérités philosophiques, en montrer très brièvement le lien mutuel, les tenants et aboutissants, tel est le dessein de ce qui suit.

I. — Puisqu'il a été impossible d'isoler dans la série de nos représentations mentales aucun terme privilégié, aucun terme exclu, la première tâche qui s'impose à toute recherche philosophique, c'est de dérouler aussi intégralement que possible la chaîne continue de la pensée, sans préjugé réaliste ou idéaliste d'aucune sorte. Par cette méthode, il ne s'agit nullement de prétendre, en un sens subjectiviste, que la conscience ne nous fait pas sortir de la conscience, ni d'affirmer, dans une sorte d'ontologisme phénoméniste, que nos état internes ne sont que nos états internes; il s'agit simplement de savoir ce qui est en effet dans la conscience. Or cette question, qui semble ne point même faire question et que volontiers on avouera préjudicielle à toute autre, cette question qui pourtant est grosse d'un infini, est demeurée d'ordinaire lettre morte. Pourquoi? parce que, pour s'y attacher sans la compliquer témérairement, il faut comprendre d'abord, par une réflexion systématique, et que le complexus mental forme un tout lié en toutes ses parties, et que les formes les plus hétérogènes

de la connaissance sont solidaires, et qu'il y a par conséquent de nous à nous, de notre conscience superficielle à notre conscience profonde, de notre science actuelle à notre science virtuelle un abîme à franchir. De quel droit donc isolerions-nous artificiellement un anneau, un problème particulier pour trancher absolument de son sort, avant de savoir par quoi il est tenu et ce qu'il tient? Voir chaque chose telle qu'elle nous est donnée, sans plus ni moins; faire que ce qu'elle paraît soit ce qu'elle est pour nous; noter précisément l'hétérogénéité spécifique de chaque degré, matière, symbolisme scientifique, conceptions rationnelles ou morales, c'est s'affranchir de tout prestige, mais ce n'est possible qu'à la condition d'embrasser l'homogénéité du problème intégral.

Qu'il y ait ainsi à accomplir, pour savoir ce qu'on pense authentiquement et pour s'*expliciter* soi-même, une première tâche nécessaire autant qu'oubliée; qu'il faille substituer à la question de l'accord de la pensée avec la réalité ou à celle de la valeur objective du subjectif le problème équivalent et tout différent de l'adéquation immanente de nous-même avec nous-même, et que, pour résoudre la difficulté ainsi précisée et replacée en nous, une méthode nouvelle, aussi étrangère au subjectivisme qu'à l'objectivisme, s'impose naturellement, c'est peut-être ce qui paraîtrait tout simple sans l'obstacle d'habitudes d'esprit hostiles. — D'une part, en effet, on objectera (toujours par la précipitation d'une curiosité ontologique mal placée) « que la pensée se connaît telle qu'elle est et qu'elle est telle qu'elle se connaît; que le fait de conscience n'est ni plus ni moins que ce qu'il a conscience d'être; que la démonstration rationnelle ne laisse rien à ajouter et rien à désirer; qu'il est légitime et possible de prouver d'un être qu'il est, sans rien pénétrer de ce qu'il est; que le subjectif, étant l'indéterminé et l'arbitraire, doit être éliminé de la science; que le prétendu problème de l'adéquation immanente n'en est pas un. » Mais qu'on réfléchisse seulement par exemple à l'indéfinie synthèse des constructions mathématiques, lesquelles ne naissent que d'une application de l'esprit à soi-même et à ses idées les plus claires; et l'on conviendra qu'il n'est pas tout à fait aisé d'épuiser la pensée, non plus que d'embrasser par une argumentation métaphysique la richesse d'une affirmation comme celle de Dieu, même en la considérant dans la seule idée subjective que nous avons de sa plénitude. — D'autre part, on objectera que, « s'il faut attendre, pour prendre parti sur les questions de fond,

d'avoir achevé l'inventaire, toute conclusion est à jamais impossible; que la vie subjective est perpétuelle nouveauté et croissance infinie; que notre connaissance n'est jamais pour soi tout ce qu'elle est en soi, et que, n'égalant pas la moindre de nos idées, nous n'atteindrons jamais par analyse notre définition individuelle. » Mais, en effet, l'analyse spéculative ne suffit pas : il ne faut donc pas raisonner dans l'hypothèse où elle seule devrait constituer la véritable méthode de solution; où tout se trancherait dans l'enceinte de l'idée, abstraite de ses sources, et où il faudrait se prononcer par oui et par non sur la relation d'un concept immobile avec un être immobile. En un mot, c'est oublier justement que la pensée est à elle-même sa propre inconnue et son propre instrument, et que ce qu'elle est comme acte concret, vivant, plein, fournit à la réflexion le but à découvrir et le moyen progressif d'y atteindre. Et ainsi du problème même, dès qu'il est compris, résulte la méthode.

Aussi longtemps en effet qu'on voit l'x à découvrir dans le rapport de l'idée avec un objet, ou tant que l'on prétend pénétrer dans le sujet par un effort d'analyse dialectique qui le traite effectivement comme un objet encore, point de solution, nul progrès réel n'est concevable. Il en est tout autrement dès lors que l'inconnue est en nous, est nous-mêmes; dès lors, en un mot, que la vérité à conquérir n'est pas un abstrait externe, mais un concret interne. Car si l'x de la pensée objective est inaccessible et indéterminable, l'x de notre propre équation avec nous-mêmes peut être atteint et peu à peu déterminé. Et comment? par le travail même de la vie, qui extrait progressivement de nos tendances et de nos pensées confuses, une connaissance plus lumineuse et plus pleine. La solution est toujours en nous, déjà provisoirement fixée à chacun de nos moments qui pourrait être le dernier : elle se produit et s'enrichit par l'effort même que nous faisons pour la dégager. Car en cherchant à la connaître telle qu'elle est, nous parvenons à mieux discerner ce qu'elle doit être, comme en faisant en sorte qu'elle soit ce qu'elle doit, nous contribuons à posséder ce qu'elle est. Voilà comment nous nous enrichissons, en visant à nous égaler, puisque ce qui est don infus en nous devient, par l'œuvre de la spontanéité, idéal devant la conscience; par le travail de l'esprit, exigence en face de la volonté; par la réalisation de l'acte, possession personnelle de la réalité. Et ainsi de la méthode, dès qu'on la pratique, résulte la doctrine.

Nous ne pouvons donc rester, nous ne pouvons devenir nous-mêmes qu'en nous dépassant perpétuellement; mais, en cette sujétion, il n'y a rien que de conforme à notre vœu. Car nous ne cherchons rien en nous qui n'y soit déjà en germe, et nous n'y trouvons rien qui ne soit mis en évidence et en valeur par le travail de la réflexion. Nous n'apportons rien à la connaissance qui ne surgisse des intimités de la vie, et nous ne rendons rien à la vie qui ne soit conquête de l'activité spirituelle. Rentrer vraiment en soi, c'est forcément se transformer. Il semble que la plupart des doctrines, pour ne pas dire toutes, aient prétendu fournir un critérium extérieur, provoquer un déplacement de perspective ou un changement d'état, réformer l'entendement ou la volonté, bref nous faire autres que nous ne nous connaissons, et nous expliquer non tels que nous sommes, mais tels que nous ne sommes pas : il faut au contraire chercher en notre état réel et actuel l'explication et la règle, trouvant dans cette attitude intégrale le secret du jugement à porter sur nous-mêmes et sur nos relations avec tout. Et ainsi de la doctrine, dès qu'elle se définit, résultent le critérium qui juge la pensée et la règle qui oriente l'action.

Bref l'étude attentive du complexus de la conscience non seulement nous apprend ce que nous pensons en effet, sans nous permettre de nous arrêter à la surface de préjugés qui ne changent rien au fond de nos pensées réelles; mais aussi elle nous propose peu à peu, comme exigences pratiques et principes de jugement, ce qui n'était d'abord que l'expression du déterminisme interne. — Et ce n'est pas tout encore : non seulement cette analyse des conditions mêmes de notre vie mentale nous révèle la disproportion de fait, l'inadéquation toujours renaissante de ce que nous connaissons de nous et de ce que nous sommes, mais elle nous introduit dans la voie à suivre pour tendre, par l'action conforme à la pensée, à une adéquation progressive de la pensée avec l'action : pour connaître davantage il faut se servir d'autre chose que de la connaissance. — Elle nous montre enfin, comme on va le mieux voir, que cette inadéquation n'est pas un fait accessoire ou provisoire, mais la loi essentielle de la vie et la vérité première de la philosophie. Car non seulement la pensée ne s'atteint pas d'abord pleinement en elle-même; mais, outre cette insuffisance connue et guérissable, elle reconnaît une hétéronomie nécessaire, elle admet la subordination de son problème à d'autres éléments que ceux qu'elle fournit : pour

avoir tout l'esprit de la vérité, il faut avouer qu'on n'a pas toute la vérité dans l'esprit.

Nous voici amenés au second truisme : « Dire et faire, penser et vivre sont deux. » N'est-ce pas d'ailleurs ce que signifiait déjà la bizarre formule à laquelle la critique de l'idéalisme et du réalisme nous avait conduits : « Tout ce qui est donné à la conscience doit être également érigé en vérité réelle, comme formant une série homogène, sans d'une part qu'il y ait aucun terme privilégié ou exclu, sans d'autre part qu'aucun des termes puisse être regardé comme un absolu, subsistant tel qu'il est connu ». Il s'agissait donc de trouver en nous, par notre pensée même, quelque chose qui est autre que nous ne savons et plus que nous ne pensons. Le sens de l'énigme s'éclaire : on peut l'interpréter ainsi : « En cherchant simplement à discerner ce que nous pensons vraiment et invinciblement, nous mettons en évidence la vérité qui domine toutes les autres et qui provoque toutes les recherches de la science comme tout le mouvement de la vie, et cette vérité la voici : même supposée adéquate, la pensée est hétérogène à l'action et n'y supplée pas; nous pensons forcément que notre pensée porte, immanente en elle, un élément de transcendance, une hétéronomie réelle postulée par son autonomie idéale ».

II. — La vie et la connaissance de la vie sont choses distinctes. — Qui donc, demandera-t-on, a nié cela? je réponds : théoriquement, personne sans doute; pratiquement, tous à peu près également, tous et particulièrement les philosophes qui, en fait dans l'organisation de leurs systèmes, ont impliqué, sans même la mettre en question, cette équivalence dont Descartes s'est presque seul avisé de faire l'aveu en passant : « L'action et l'idée de l'action, c'est tout un. » Au point que ceux mêmes qui ont opposé ou préposé la pratique à la spéculation n'ont encore parlé que de la théorie de la pratique. Non : l'action et l'idée de l'action sont hétérogènes et irréductibles.

Cette vérité, dont ordinairement on n'a pas remarqué qu'on la niait, sans doute parce qu'on n'avait pas pris la peine de l'affirmer expressément, cette banalité qu'on a laissée hors de la philosophie, eh bien, c'est elle, on vient de voir comment, qui apparaît comme le centre de perspective vers lequel les avenues de la pensée ont convergé, elle qui doit devenir le principe très réfléchi de l'organisation systématique d'une philosophie intégrale. Il ne saurait sans doute être question ici d'indiquer, fût-ce en traits sommaires, com-

ment de ce point de vue toutes les thèses traditionnelles doivent être reprises; qu'il suffise d'envisager rapidement comment le problème réaliste ou idéaliste des relations de la pensée et du pensé se trouve converti et résolu.

Quelle est, d'un mot qui en fixe les limites, la *terra incognita* à pénétrer? le voici : c'est la distance qui sépare toute connaissance, de l'état qu'elle exprime, et toute idée, de l'action où elle tend.

En s'efforçant d'égaler ce qui est pensé distinctement par nous, à ce qui pense, à ce qui vit, à ce qui est en nous, nous sommes en effet conduits, de conditions en conditions, de découvertes en découvertes, à dérouler la série entière de nos représentations et à constituer la science aussi bien de l'extérieur apparent que de l'intérieur conscient; pour savoir simplement ce qui est dans notre pensée actuelle, nous voici donc entraînés à mettre le monde des sens aussi bien que le monde de la raison, les sciences de la nature et les sciences de l'homme, dans cette balance où nous ne cherchions, ce semble, qu'à nous trouver en équilibre avec nous-mêmes. Et l'équilibre ne s'établit pas encore. Car l'acte de pensée qui, par un effort heureux, dégage un peu de l'inconnue de notre vie, révèle de nouvelles exigences avec de nouvelles richesses, produit à son tour un problème ultérieur au problème résolu, et reste transcendant à la connaissance qu'il nous a acquise, transcendant à ce qu'il s'exprime de lui-même. Il ne faut jamais oublier en effet que toute pensée est à la fois acte et connaissance; et si la connaissance est l'extrait ou le résidu de toute une vie qui s'y projette en s'y concentrant, l'acte même qui opère cette synthèse déborde la représentation abstraite qui en reste. Voilà pourquoi le réfléchi est toujours à la fois plus et moins que le spontané, moins et plus que l'objet dont on croirait volontiers qu'il est la reproduction littérale.

Si la connaissance exprime d'abord ce qui est en nous sans nous, c'est pour arriver à exprimer ce qui sera en nous par nous. Car, la représentation mentale étant toujours hétérogène à l'acte dont elle est issue, la connaissance, acquise peu importe comment, n'est jamais qu'un moyen de passer outre, et d'agir au delà. Toute statique de la pensée est fausse; toute philosophie, murée dans son autonomie intellectuelle et fermée aux exigences de la pratique, est illégitime. Il semblait qu'il fallût ou bien que la pensée fût tout, c'est-à-dire qu'elle atteignît par elle seule l'être et l'absolu, ou bien qu'elle ne fût rien, c'est-à-dire qu'elle demeurât impuissante à sortir

d'elle-même. Non, elle n'est ni tout, ni rien, c'est-à-dire qu'elle est à la fois conditionnée et conditionnante, et que, née de l'activité déjà réalisée en nous, elle ne conserve sa vitalité et son prix qu'en devenant lumière et force au service de l'activité qui la réalisera. Nous ne pouvons regarder en arrière vers notre source sans être appelés en avant vers notre fin; mais, s'il est loisible de ne point scruter en homme de science le déterminisme que résume la conscience psychologique, l'homme d'action, qui est en tous, ne peut se soustraire au déterminisme que pose la conscience morale. Sortie du réel, étant du réel, allant au réel, la pensée n'est pas faite pour nous donner en spectacle le réel, mais pour nous le faire acquérir.

Pour insister uniquement ici sur la réponse qu'il convient d'opposer ou d'accorder à l'idéalisme comme au réalisme, ne voit-on pas maintenant quelle est la seule manière effective de nier ou d'affirmer l'être? (Et on ne comprend bien ce qu'on peut nier de l'être qu'en déterminant ce qu'on ne peut en nier : car il y a toujours contiguïté entre ces deux domaines dont les limites sont mouvantes.) Ce qu'on ne peut en nier, c'est ce qui s'exprime spontanément à la conscience comme résumé de l'expérience, comme écho de notre nature, comme exigences de la vie : — en cela, il est vrai de dire qu'il y a un dogmatisme invincible à toutes les négations, une sincérité incorruptible à toutes les perversions, un principe inaltérable de jugement qui survit à toutes les oblitérations. Mais ne considérer que ce qui est représenté passivement, subir les données de la connaissance spontanée ou acquise, regarder la pensée, dans sa lettre figée, comme définition et non comme acte, c'est n'en garder que ce qu'on ne peut repousser; c'est, par la prétention de le connaître suffisamment du dehors, comme extérieur à lui-même et à nous, nier l'être aussi radicalement que possible : — en cela, il est vrai de dire que tout système obstiné à placer l'être au bout d'une recherche spéculative échouera finalement dans ses affirmations. Car la plénitude de l'être réside justement dans ce qui sépare l'idée abstraite, de l'acte d'où elle est issue, et de l'acte où elle a pour unique mission de nous orienter : s'attacher, comme si c'était le réel, au résidu, au pensé, c'est donc prendre le cadavre du père pour la vie du fils. — Et ce n'est pas dire encore assez : car la stagnation dans l'immobilité fermée de l'égoïsme et de l'orgueil intellectuel n'est pas possible; il faut agir. Et agir autrement qu'il ne nous l'est demandé par la clarté intérieure, c'est s'éloigner de l'être sans cesser d'en avoir eu ce qu'on en

a vu, sans cesser d'être responsable pour ce qu'on en perd et ce qu'on en oublie. Perdre est plus que nier : et voilà qu'ainsi il y a une connaissance privative qui a un caractère positif, qui est une survivance dans la mort.

Au contraire affirmer l'être, le comprendre vraiment, que sera-ce? Ce sera non seulement extraire de la vie qui en nous, selon le mot de Pascal, est « toute nature », la somme intégrée des connaissances que l'expérience et l'initiative intellectuelle produisent à la lumière de la pensée; ce sera surtout (mais la première tâche elle-même ne serait pas complètement possible sans cette seconde) employer ce que la pensée nous apporte de clarté et de ressources pour correspondre pratiquement à ce qu'elle réclame de nous, chercher toujours dans l'acte le commentaire nécessaire de la spéculation, sortir des habitudes paresseuses et de l'égoïsme paralysant, nous ouvrir aux leçons de choses et aux leçons d'être, nous quitter nous-mêmes pour nous retrouver enrichis par l'effort et par le sacrifice. Car ce n'est point par la *vue* seule, mais par la *vie* que nous avançons dans l'être, en faisant comme un saut de générosité au delà de la portée des justifications intellectuelles. Posséder est plus qu'affirmer, mais on n'affirme mieux qu'en possédant plus : nous ne pouvons avoir l'être davantage dans l'esprit sans l'avoir davantage aussi dans nos actes. S'il n'y a point de fenêtres ouvertes sur le dehors, il y a des portes par où nous nous laissons pénétrer en nous donnant. Il ne serait pas bon, il n'est pas possible que le progrès effectif de notre connaissance de l'être dépende d'un travail de tête, sans qu'il y ait une modification préalable, concomitante, et consécutive de notre être entier. C'est pourquoi il y en a une plénitude intimement perçue qui ne saurait provenir d'aucune communication verbale, d'aucune donnée externe, d'aucune démonstration si apodictique qu'on la suppose : selon qu'on a vécu, agi, voulu, aimé, on est autre, on connaît autrement, on possède autrement, on a des choses, un tact, une pénétration, une jouissance différentes. Sans doute on ne peut donner, à qui n'en a pas le sens acquis, une idée explicite de ce surcroît qui est notre seule fortune réelle; mais c'est que justement il faut, tout en comprenant de plus en plus que la pensée est un ingrédient de la vie, se garder de tout retour offensif de l'idéalisme et fuir la science menteuse qui prétendrait nous dispenser de vivre.

Mais, dira-t-on, renoncer au ferme appui d'une définition immobile, n'est-ce pas, faute d'ancre et de boussole, laisser pensée et

action à la dérive, sans autre guide que l'arbitraire du sens propre et les inspirations mystiques du cœur? Nullement. Pour être extraite du mouvement total de la vie, pour être mobile elle-même, cette règle immanente à l'être n'en a que plus de rigueur et d'autorité : — de rigueur; car elle est coextensive à ce que nous savons et à ce que nous faisons; elle ne dépend d'aucun caprice de la volonté ou d'aucun hasard de la connaissance, puisqu'il ne s'agit pas de faire que ce qu'on veut soit, mais de vouloir et d'agir pour dégager ce qui est en vivant; elle s'applique d'elle-même avec une parfaite précision à l'infinie complexité des difficultés pratiques dont la casuistique, comme un palliatif toujours insuffisant au défaut de souplesse de toute règle objective, ne peut offrir que des solutions approximatives; — d'autorité aussi; car, au lieu d'être une consigne subie, logée en l'étamine de l'esprit, justifiée par la dialectique abstraite, elle est une loi acceptée, vivante, dont toutes les exigences ont leurs racines, leur commentaire, et déjà leur sanction en germe au plus profond de l'être qui la connaît, et dans la mesure même où il la connaît. Elle comporte donc une détermination croissante des devoirs : non que les devoirs soient à inventer, mais ils sont à découvrir; et il y a science de ces conditions intellectuelles de la phylogénie comme de l'ontogénie morale. Il est vrai qu'une telle règle ne saurait se formuler à la manière d'une recette donnée une fois pour toutes, et applicable à tous les cas mécaniquement; mais c'est Aristote qui l'a dit : du mouvant, mouvante aussi la loi.

Est-ce à dire, dès lors, que nous soyons réduits à poursuivre, sans jamais l'atteindre, ce terme qui recule à mesure que nous avançons pour en saisir le mirage? Non. Et voilà pourquoi, s'il importe de développer la science progressive de notre itinéraire vers l'être, il importe bien davantage de définir et de réaliser la disposition sans laquelle toute connaissance, même la plus riche, demeure sevrée et débitrice, par laquelle toute pensée, même la plus pauvre et la plus ignorante, possède en son intégrité l'esprit de la vérité et comme les arrhes de l'être. Tout dépend en effet de l'attitude générale que nous prenons en face du problème, toujours renaissant et partout équivalent, du problème que nous avons toujours à résoudre incontinent en face de l'antinomie de notre essence et de notre existence : car si aucune de nos conquêtes partielles ne vaut que par la solution totale, toutes nos richesses de détail sont de nul prix sans la disposition finale. Dès qu'elle s'enclôt en prétendant se suffire à elle-même

et suffire à la vie, la philosophie est contre-nature. Et puisque jamais la science, même faite, ne supplée aux actes à faire, il faut bien que le renoncement à l'orgueil de l'esprit reste le dernier point, comme il est le premier, de la voie commune qui mène à la science et à l'être.

Si maintenant, oubliant que du point de départ à ce point d'arrivée la liaison des idées a été continue comme une filiation, nous cherchons dans les doctrines d'abord étudiées, non plus les vérités prisonnières qui les travaillent, mais les illusions et les barrières qui en elles font obstacle à la lumière, voici sous quels traits aussi contrastants que possible nous apparaissent les deux conceptions antagonistes.

D'un côté, une conception générique, dont l'idéalisme et le réalisme sous toutes leurs formes variées ne sont que des espèces hybrides, et qu'on peut nommer « l'intellectualisme » : elle se résume en cette erreur fondamentale. Le *fait* de pensée y est pris en lui-même, séparé de l'*acte* même de penser, considéré non comme résidu ou comme retentissement de la vie à la fois physiologique et morale, générique et individuelle, mais comme réalité en l'air, déraciné de ses origines vitales, mutilé dans ses ramifications naturelles, étudié telle qu'une momie immobilement semblable à elle-même. Ainsi envisagée, l'idée, en laquelle ne reste rien de la vie subjective d'où elle procède, mais qui n'en est que davantage l'expression étroite d'une idiosyncrasie, est traitée comme un être à part; et c'est à cet être, lequel n'a d'autre âme que son contour logique, qu'il est donné de décider souverainement de ses relations intérieures et de ses relations étrangères universelles. Soit qu'on en fasse le Sosie des objets de toute condition avec lesquels il entre en rapport par décalque, soit qu'on lui interdise de frayer avec des êtres, ce monstre idéalement réel ou réellement idéal soumet tout à son pouvoir de construction métaphysique ou de destruction critique : même la vie pratique se trouve assujettie aux démonstrations qu'il déroule; et les prescriptions morales ou religieuses se trouvent justifiées ou dissoutes par ses seules déductions objectives. L'abstrait et le général sont la règle du concret; le particulier, l'individuel, le subjectif sont éliminés de la science : rien n'est vu que sous forme d'un rationalisme impersonnel, par une pensée fixe, rigide, sans entrailles, sans ouverture, sans mouvement, sans soupçon du dedans des choses, infatuante, intolérante et despotique. Et si la critique brise ce

garrot de fer en montrant qu'il faut désespérer de réconcilier l'idée à l'être, parce qu'elle ne conçoit l'être que sous la forme où il ne peut être, alors l'idée, n'étant point préparée à retrouver dans la vie d'où elle est issue le point d'attache dont elle a besoin, se perd dans les constructions dialectiques et dans l'anarchie de l'individualisme intellectuel. En sorte qu'il ne reste à cette philosophie que le choix entre Procuste et Protée. Les deux formules extrêmes auxquelles aboutit l'intellectualisme et qui sont grosses l'une de l'autre, ce sont celles-ci : « La connaissance de la vérité absolue, étant l'unité de la science et de la vie, est éminemment la science de la vie : la pensée est la plus haute et, vue de plus près, la seule forme sous laquelle l'absolu puisse être saisi. » Ou au contraire : « Être et pensée, essence et existence, morale et métaphysique sont à jamais irréductibles et hétérogènes. »

A cette conception dont la formule systématique fait éclater l'insuffisance, se rattache, on vient d'indiquer par quels liens, une doctrine d'inspiration tout autre : mais l'opposition radicale de ses conclusions et de ses principes avec ceux de l'intellectualisme, ne les empêche pas de procéder d'une seule et même tradition. Quoi en effet de plus conforme à l'effort séculaire de la philosophie que d'amener la pensée à serrer de plus près le réel, le concret, le vivant; à tenir plus de compte du fait particulier, de l'individuel, de la personne; à estimer plus haut la dignité de la vie intérieure; à reconnaître la supériorité de l'amour et de l'action sur la théorie; à avérer l'irréductible originalité de la pratique? Mais en même temps quoi de plus conforme à la tradition authentique que d'assurer la liberté souveraine de la pensée et de lui garder l'empire, parce qu'il n'y a nulle part sécurité sans lumière et que son règne seul procure qu'il soit bon d'être? La difficulté fondamentale reste donc d'expliquer comment la pensée et l'être, se pénétrant sans se confondre, partagent la souveraineté et ne la divisent pas. Tout progrès réel de la philosophie consistera à mieux formuler l'énoncé, à rendre plus intelligible et plus accessible le sens, à rapprocher de nous la solution du problème que le spinozisme laissait ouvert sous cette forme imparfaite : comment la pensée peut-elle à la fois être un attribut dans l'infinité des attributs hétérogènes de l'être, et, comme si elle était homogène à tous, devenir adéquate à l'être?

MAURICE BLONDEL.

DISCUSSIONS

L'AXIOME DE LIBRE MOBILITÉ

d'après M. RUSSELL

M. Couturat a consacré un important article à l'étude de l'*Essai sur les fondements de la géométrie* de M. Russell et a rendu un hommage bien mérité à cette œuvre de premier ordre [1]. Nous tenons d'autant plus à nous associer à cet hommage que nous nous proposons de discuter certaines assertions de l'éminent fellow de Trinity College et que, par la force des choses, la présente note prendra l'apparence d'une critique et est exposée à donner une idée très inexacte de l'impression que nous a laissée une œuvre aussi remarquable par la profondeur philosophique que par l'érudition scientifique [2].

Les réflexions que nous désirons présenter concernent l'axiome de *libre mobilité*, dont M. Russell donne les deux formules suivantes : « Les grandeurs spatiales peuvent être transportées d'une position à une autre sans distorsion » ; ou : « Les formes ne dépendent en aucune façon de la position absolue dans l'espace » (§ 144). Cet axiome serait *à priori* en un double sens : logiquement et philosophiquement, il constitue une propriété nécessaire de toute forme d'extériorité ; géométriquement, il est présupposé dans toute mesure spatiale.

M. Russell traite d'abord la question philosophique, et ce n'est

1. *Revue de Métaphysique et de Morale* de mai 1898, p. 354.
2. Nous étudions l'ensemble de l'ouvrage de M. Russell dans une série d'articles que publient les *Annales de philosophie chrétienne.*

qu'après avoir établi l'axiome à ce point de vue qu'il examine s'il est scientifiquement nécessaire à la géométrie métrique. Cette marche nous paraît dangereuse, car celui qui a reconnu une nécessité d'ordre supérieur ne peut, sans contradiction, admettre qu'on puisse, dans l'application scientifique, agir comme si cette nécessité n'existait pas. On peut nous dire que l'ordre inverse ne fait que renverser l'inconvénient, car si, géométriquement, nous croyons pouvoir nous passer de l'axiome de libre mobilité, nous ne pourrons plus ensuite en proclamer la nécessité métaphysique. A cela nous répondrons qu'une investigation scientifique doit pouvoir être dégagée de tout préjugé et que les spéculations métaphysiques sont grandement éclairées par les résultats scientifiques qui, bien souvent, permettent d'en préciser la portée. Quoi qu'il en soit, et alors même que M. Russell aurait suivi la meilleure marche, il n'est pas sans intérêt de la renverser : n'est-ce pas ainsi que l'on recommence, en partant du bas, une addition faite d'abord dans l'ordre habituel?

Il y a du reste une question fondamentale sur laquelle nous sommes pleinement d'accord avec M. Russell : c'est la conservation de la longueur d'une ligne qui se déplace, et, réduit à cela, nous acceptons parfaitement l'axiome. Par deux fois il discute la question contre Erdmann. L'hypothèse que les distances des divers points d'un corps géométrique varieraient pendant le mouvement, mais de telle sorte que l'on obtînt finalement la superposition quelque chemin qui eût été suivi, c'est-à-dire que, si l'on part d'une position pour arriver à une autre, les distances des divers points du corps géométrique se trouvent dans sa nouvelle position, non pas les mêmes qu'elles étaient dans la première, mais indépendantes du chemin suivi et des variations subies pendant le trajet, en sorte que deux figures superposées dans la première position le seraient toujours dans la seconde ; cette hypothèse, disons-nous, n'a pas de sens.

« La grandeur, en effet, dit M. Russell, n'est rien en dehors de la comparaison, et la comparaison ici ne peut être effectuée que par superposition; si donc, comme dans l'hypothèse précédente, la superposition donne toujours le même résultat, par quelque mouvement qu'elle soit réalisée, cela n'a pas de sens de parler de grandeurs qui ne seraient plus égales quand elles sont séparées : une grandeur résultant d'une comparaison ne diffère pas de celle qui en résulterait si les dimensions des corps ne changeaient pas dans le mouvement. Dès lors, puisque la grandeur n'est intelligible que

comme le résultat d'une comparaison, les dimensions des corps ne *sont* pas changées, et l'hypothèse suggérée n'a pas de sens » (§ 81).

Reprenant plus tard la même question, M. Russell montre mathématiquement que, l'hypothèse étant supposée avoir un sens, il serait impossible de découvrir la loi de variation des longueurs (§ 146), et qu'à vrai dire cette indétermination mathématique est précisément la conséquence du défaut de sens de l'hypothèse (§ 147).

Porté constamment à dépasser la conclusion géométrique légitime pour rejoindre son axiome philosophique, M. Russell admet que la *libre mobilité* résulte de cette argumentation, et du reste M. Poincaré paraît bien avoir fait la même chose avant lui [1]; mais la conclusion dépasse de beaucoup les prémisses, ainsi que nous croyons l'avoir montré dans notre *Etude sur l'espace et le temps* (p. 21). L'argumentation précédente montre clairement que la conservation d'une longueur pendant le mouvement est la condition nécessaire de toute géométrie métrique, qu'elle constitue, dans cette géométrie, un axiome *à priori* pour adopter les expressions de M. Russell, si tant est qu'on ait le droit d'appeler axiome la négation d'une phrase dépourvue de sens; mais elle ne prouve rien de plus [2]. Si nous nous supposons placés sur un ellipsoïde, selon notre hypothèse, ou sur un œuf, selon celle de M. Russell, mais sans notion de ce qu'il peut y avoir en dehors de cette surface, c'est-à-dire ne connaissant que les phénomènes à deux dimensions dont cette surface est le théâtre, nous pourrons, grâce à notre axiome, mesurer les distances au moyen d'arcs de géodésiques; d'autre part, si nous prenons un triangle dans une certaine position, nous pourrons le déplacer en conservant la longueur de ses côtés. Mais, contrairement à ce que prétend M. Russell, nous reconnaîtrons parfaitement le changement de forme résultant de la variation des angles. Pour constater cette variation, il nous suffira en effet de prendre un second triangle ayant un angle commun avec le premier, car, après le déplacement, les deux angles ne pourront plus coïncider, ce qui prouve qu'en général ils changent dans le mouvement des triangles à côtés constants.

1. Les géométries non-euclidiennes, dans la *Revue générale des sciences pures et appliquées* du 15 décembre 1891, p. 772.

2. Depuis la rédaction de cet article, nous avons remarqué que la libre mobilité, ainsi réduite, n'est qu'un axiome empirique de la géométrie, car, dans la forme d'extériorité de *tonalité*, la mesure des intervalles musicaux se fait sans superposition et alors que toute superposition serait contradictoire.

La variabilité des formes étant reconnue, il s'agit de la déterminer avec précision, c'est-à-dire de mesurer les angles. Or la difficulté est grande, car un angle est essentiellement dépourvu de fixité si l'on ne relie pas ses côtés l'un à l'autre; mais, nous venons de le voir, de telles liaisons, dans notre cas, obligent précisément l'angle à varier quand on déplace la figure. Pour sérieux qu'il soit, l'obstacle n'est toutefois pas invincible, grâce à une propriété commune à toutes les surfaces. Si nous considérons une série d'angles formés tout autour d'un point pris comme sommet et si nous joignons leurs côtés deux à deux, de façon à former autant de triangles, un déplacement de ceux-ci tel qu'ils aient de nouveau un sommet commun à tous et un côté commun à deux triangles successifs, aura pour résultat de faire constater que le dernier côté ne coïncidera pas avec le premier : il y aura vide ou recouvrement. Si l'on recommence l'opération en réduisant les côtés des triangles, l'écart sera moindre et deviendra plus petit que tout angle donné, si l'on diminue suffisamment les côtés.

Ainsi, les figures infiniment petites jouissent de la *libre mobilité* sur toutes les surfaces, sous réserve des *points singuliers* que présentent certaines d'entre elles, et de cette propriété résulte la possibilité de la mesure des angles, ce qui permet d'établir toute la géométrie, puisqu'on disposait déjà de la mesure des géodésiques et par elle de la mesure de toutes les courbes, absolument comme dans le plan la mesure des droites conduit à celle des courbes.

M. Russell, qui naturellement ne peut soutenir l'impossibilité de toute mesure sur son œuf, ni par suite celle de sa géométrie, cherche à en éluder les conséquences par les considérations suivantes : « La géométrie des surfaces non congruentes, dit-il, n'est possible *que* par l'emploi des infiniment petits, et dans l'infiniment petit toutes les surfaces sont planes. La formule fondamentale donnant la longueur d'un arc infinitésimal ne s'obtient qu'en supposant qu'un tel arc peut être traité comme une ligne droite et que la géométrie plane euclidienne est applicable dans le voisinage immédiat de chaque point. Si nous n'avions pas notre mesure euclidienne, pouvant être déplacée sans distorsion, nous n'aurions aucune méthode pour comparer les petits arcs en différentes places, et la géométrie des surfaces non congruentes s'écroulerait. Ainsi l'axiome de libre mobilité, à l'égard de l'espace à trois dimensions, est nécessairement impliqué et présupposé dans la géométrie des surfaces non congruentes; la possibilité de celle-ci est donc une possibilité dépen-

dante et dérivée, et ne peut constituer aucun argument contre la nécessité *à priori* de la congruence comme preuve de l'égalité » (§ 153).

Le passage qui précède fait ressortir une manière de concevoir la hiérarchie des géométries des divers ordres très différente de la nôtre. Lorsque nous nous plaçons dans un espace à *n* dimensions, nous considérons comme nous étant absolument inconnu, ou plutôt comme étant *imperceptible* [1] pour nous, tout ce qui suppose un nombre de dimensions supérieur, et dès lors les géodésiques de l'œuf jouissent de la libre mobilité, du moment que nous ne faisons que de la géométrie à deux dimensions, attendu que la distorsion dont parle M. Russell ne peut être perçue que dans la troisième dimension. Les géodésiques servent donc à mesurer les distances absolument de la même façon que les droites sur un plan et que les grands cercles sur une sphère, puisque, pour qui est enfermé dans un espace à deux dimensions, deux arcs géodésiques qu'on peut superposer ne diffèrent que par leurs positions, non par une courbure qu'il ignore absolument.

On voit donc que la mesure des longueurs sur l'œuf n'exige aucunement le recours aux droites formant les cordes d'arcs infiniment petits, et ici il n'est peut-être pas superflu de faire remarquer que si, nous aussi, nous avons eu recours à des arcs infiniment petits, mais pour arriver à la mesure des angles, l'emploi que nous en avons fait ne nous a nullement fait sortir de la surface de l'œuf : tandis que les cordes rectilignes des arcs de géodésiques sont en dehors de cette surface et exigent la considération d'un espace à trois dimensions dans lequel est situé l'œuf, nous n'avons considéré que des triangles géodésiques, sans aucune référence aux cordes de leurs côtés. Nous avons obtenu ainsi une certaine libre mobilité, mais propre à notre surface non-congruente, n'empruntant rien à un autre espace. Dans ce qui précède nous n'avons parlé que des angles et des lignes : la mesure des aires soulève des difficultés plus délicates. Nous ne saurions entrer ici dans des explications assez complètes pour nous dispenser de toute référence à un autre écrit. Si l'on veut bien se reporter au § II de la *Géométrie à deux dimensions des surfaces à courbure constante* de M. Calinon (p. 8, § 20), on y verra comment la théorie de la mesure des aires

1. Nous prenons le mot dans son sens absolu, qui n'est pas celui de l'usage courant.

se ramène à celle des excès angulaires. On y suppose d'ailleurs la constance de la courbure aux divers points de la surface, constance qui n'existe pas sur notre œuf; mais l'observation permettra d'y constater tout autour de chaque point, la constance de cette courbure, définie sans aucune référence à la troisième dimension, et cela suffit pour établir la mesure d'un triangle infinitésimal et, par suite, celle d'une aire quelconque.

Nous pourrions considérer comme terminée notre discussion géométrique ; mais il est encore un point dont nous désirons parler, sur lequel il serait très intéressant que M. Russell voulût bien préciser sa pensée, que nous avons peine à saisir. Aux §§ 149 et 150, il se demande comment nous pouvons obtenir l'égalité des solides et arriver par suite à leur mesure; or il dit à ce propos que les solides ne pourraient être transportés en une congruence actuelle que si nous disposions d'une quatrième dimension, et il renvoie à ce propos à un passage où Delbœuf fait ressortir la nécessité de cette quatrième dimension pour obtenir la superposition de deux figures symétriques par rapport à un plan [1].

Or il y a lieu, selon nous, de bien distinguer le cas de l'égalité ordinaire de celui de la symétrie; autant, en effet, nous sommes d'accord avec Delbœuf, autant l'assertion suivante de M. Russell nous déconcerte [2] : « Dans tous les ouvrages sur la géométrie, dit-il, on admet comme évident de soi que deux cubes de même côté sont égaux » (§ 150); puis il ajoute que la congruence dans le cas d'une ou de deux dimensions permet du moins d'assurer que les deux cubes ont leurs côtés et leurs faces égaux. Or il nous semble qu'on peut aisément démontrer la superposabilité complète des deux cubes. La superposition des deux bases étant admise, nous venons de le voir, on peut raisonner ainsi : Par un point pris sur un plan on peut élever une perpendiculaire à ce plan et on ne peut en élever qu'une; donc les arêtes perpendiculaires aux deux bases superposées coïncident deux à deux, en tant que droites indéfinies,

1. *L'ancienne et les nouvelles géométries* dans la *Revue philosophique*, 1894, 1er sem., p. 354. Nous-même avons repris cette question dans notre *Etude sur l'espace et le temps*, p. 40. Par suite d'un défaut de mémoire bien regrettable, nous avons donné cette théorie sans signaler qu'elle avait déjà été formulée par Delbœuf : la réinventant en relisant M. Nolen au cours de la correction des épreuves, nous avons cru la découvrir, alors que ce n'était qu'une réminiscence.

2. M. Russell fait du reste ressortir d'un mot la différence profonde qui existe entre sa pensée et celle de Delbœuf.

et leur égalité entraîne la coïncidence, deux à deux, des quatre sommets supérieurs. Dès lors les six faces des deux cubes se trouvent en mutuelle superposition. Que reste-t-il donc à prouver? que les volumes intérieurs sont communs; or nous avons supposé les deux cubes placés dans un même espace à trois dimensions; la surface de chacun d'eux partage cet espace en deux régions distinctes, et comme les deux surfaces coïncident, les deux régions ne peuvent être que les mêmes de part et d'autre. Le contenu d'une même ligne ou d'une même surface ne saurait varier que si l'on considère successivement cette ligne ou cette surface sur des surfaces ou dans des espaces à trois dimensions différents : c'est ainsi qu'un plan coupant une sphère y détermine un cercle enfermant deux surfaces inégales et n'ayant même aucun point commun, sur le plan et sur la sphère, et il en est exactement de même des volumes enfermés dans la sphère formant l'intersection d'un espace euclidien, et d'un espace de Riemann. Mais rien de tel ne saurait se présenter quand on n'envisage qu'un seul et même espace.

On le voit donc, les solides jouissent pleinement de la libre mobilité dans l'espace euclidien, et maint lecteur de M. Russell aura été bien surpris d'apprendre qu'il en est autrement. Reste la question des figures symétriques. A l'égard des hélices tournant à gauche ou à droite, ainsi qu'à celui des deux mains, M. Russell remarque qu'on ne peut les déclarer identiques en vertu du principe des indiscernables, car les deux hélices, comme les deux mains, sont parfaitement discernables; « mais, ajoute-t-il, comme avec les solides, la libre mobilité peut nous aider beaucoup. Elle nous permet, au moyen des mesures ordinaires, de montrer que les relations internes des deux hélices sont les mêmes, et que la différence se trouve uniquement dans leurs relations aux autres choses dans l'espace. Connaissant ces relations internes, nous pouvons calculer, par la géométrie que la libre mobilité a rendue possible, toutes les propriétés géométriques de ces hélices, rayon, pas, etc., et nous pouvons montrer que tout est égal dans les deux. Mais c'est là tout ce que nous demandons. Une comparaison médiate est possible, bien qu'une comparaison immédiate ne le soit pas. Ces deux hélices peuvent, par exemple, être comparées avec le cylindre auquel toutes deux s'adaptent, et ainsi eur égalité peut être prouvée » (§ 150). Ce mot « prouvé » nous

paraît ici quelque peu ambitieux, ou du moins il ne se justifie que par une nouvelle *définition* de l'égalité, donnée à propos de celle des cubes : « Puisque la comparaison directe à un volume est impossible, avait dit M. Russell, nous avons la liberté de *définir* deux volumes comme égaux, quand leurs diverses lignes, surfaces, angles et angles solides sont congruents, puisqu'il ne reste, en pareil cas, aucune différence *mesurable* entre les figures composant les deux volumes ». Mais d'abord il faut étendre cette définition à toutes les figures symétriques par rapport à un plan [1], sous réserve de cas particuliers, alors même qu'elles ne sont pas des volumes, car c'est cette symétrie et non la qualité de volume qui empêche la superposition; or cette extension de la définition de l'égalité n'est qu'un aveu d'impuissance. Ensuite nous ne concevons pas comment on peut voir en tout cela une preuve de l'essentielle relativité de l'espace, et nous sommes doublement surpris quand cette assertion est attribuée à Kant, dès l'année 1768. Telle n'est pas du moins la pensée que M. Nolen attribue à son opuscule sur la distinction des lieux dans l'espace. « Il se borne, dit ce dernier, à établir que l'espace est indépendant de la matière et qu'il a sa réalité propre [2] », et Kant lui-même, après avoir affirmé « l'espace absolu », dit au sujet des corps symétriques, des deux mains par exemple : « Acceptons le concept que soutiennent beaucoup de philosophes modernes, surtout les Allemands, lequel fait consister l'espace uniquement dans le rapport extérieur des parties juxtaposées de la matière, tout l'espace réel dans le cas précité serait celui qu'embrasse la main. Mais comme il n'y a aucune différence dans les rapports qu'ont entre elles les parties, que la main envisagée soit la droite ou la gauche, la main sous ce rapport serait tout à fait indéterminée, c'est-à-dire qu'elle conviendrait à chacun des deux côtés du corps humain, ce qui est impossible » (391). « En résumé, conclut M. Nolen, commentant Kant, il n'y a bien souvent d'autre distinction à établir entre les objets sensibles, entre les choses matérielles, que celle qui résulte de leurs positions différentes dans l'espace; la réalité de l'espace ne saurait donc pas plus être contestée que celle de ces distinctions, puisque seule elle les rend possibles. »

Plus tard sans doute, dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique*

1. Nous ne parlons que de la symétrie par rapport à un plan, parce que la symétrie par rapport à un point peut s'y ramener.
2. *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, p. 153.

future, Kant prétendra tirer des figures symétriques une preuve que l'espace n'est point une propriété réelle qui tienne aux choses en soi (§ 13); mais est-ce bien là la thèse de l'essentielle relativité? Quoi qu'il en soit, et si l'on considère uniquement le problème sous sa face géométrique, on voit, comme le dit Kant, qu'aucune différence interne ne peut se concevoir par un entendement quelconque entre les deux figures symétriques; mais, d'autre part, la géométrie elle-même, réduite à trois dimensions, établit l'impossibilité de les superposer, et ceci nous empêche de nous contenter, avec l'auteur des *Prolégomènes*, de l'*intuition* de la main droite et de la main gauche. Ce n'est point un simple fait empirique, mais c'est une conséquence rigoureuse de la construction spatiale, faite selon la forme *à priori* de notre sensibilité, d'après Kant. Cette construction, d'ailleurs, est éminemment rationnelle, puisqu'elle peut s'exprimer par des nombres. L'impossibilité de la superposition est dès lors un véritable scandale, une antinomie rationnelle.

C'est alors qu'intervient si heureusement la belle découverte de Delbœuf, ou plutôt sa remarque si simple, mais qu'il fallait savoir faire. Sur une droite, deux figures symétriques par rapport à un point ne peuvent être superposées qu'au moyen d'une rotation de l'une des demi-droites, rotation s'effectuant dans une surface, espace à deux dimensions; sur un plan, deux figures symétriques par rapport à une droite ne peuvent être superposées qu'au moyen d'une rotation de l'un des demi-plans autour de l'axe de symétrie, rotation s'effectuant dans l'espace à trois dimensions. De même, deux figures symétriques dans cet espace, par rapport à un plan, ne sauraient être superposées que par une rotation autour de ce plan dans un espace à quatre dimensions. L'analogie le fait voir immédiatement, et l'analyse le prouve sans difficulté.

Il nous semble que le problème est ainsi bien résolu [1], et qu'en même temps il ne reste rien de cette prétendue absence de congruence de l'espace à trois dimensions pour les solides : ceux-ci s'y déplacent en toute liberté, mais il est clair qu'ils ne peuvent opérer des mouvements comportant des positions extérieures à cet espace.

1. Si l'on considérait des figures symétriques sur une sphère, par rapport à son centre, on pourrait obtenir la superposition par retournement dans un espace sphérique à trois dimensions (voir notre article sur l'identité des plans de Riemann et des sphères d'Euclide, dans les *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, année 1896, p. 167, article reproduit en annexe au journal *Mathesis* de février 1897).

Après cette sorte de digression, bien longue sans doute, mais portant sur un point d'une importance capitale, nous allons revenir à la question traitée dès le début par M. Russell, c'est-à-dire à la démonstration philosophique de l'axiome de libre mobilité. « La négation de l'axiome, dit-il, implique une position absolue et une action de l'espace pur, *per se*, sur les choses » ; sans doute les corps réels subissent des changements de forme dans leurs mouvements, seulement ces « changements ne sont pas attribués au changement de position comme tel, mais à des causes physiques : changements de température, de pression, etc. ».

Ici l'auteur se place en dehors des phénomènes spatiaux pour définir l'espace, comme une pure forme d'extériorité, et comme tel il lui impose l'axiome de l'indépendance de la forme et de la position. Nous n'y voyons, à vrai dire, aucun inconvénient, pourvu que ce que nous avons dit dès l'abord reste acquis, à savoir que des phénomènes spatiaux ne satisfaisant pas audit axiome suggéreraient parfaitement une géométrie métrique telle que celle de l'œuf. Mais rien n'empêche qu'à cet espace non congruent, se suffisant parfaitement à lui-même au point de vue scientifique, le métaphysicien en superpose un autre qui ait une dimension de plus et le comprenne, attendu que cet englobement d'un espace quelconque à n dimensions dans un espace à $n + 1$ dimensions qui soit homogène (ou mieux *isogène*, selon la langue de Delbœuf) est toujours possible.

Mais ici M. Couturat fait une remarque d'une réelle profondeur : n'est-on pas en droit de dire qu'une pure forme d'extériorité exige l'indépendance de la forme aussi bien par rapport à la grandeur que par rapport à la position? « Pourrait-on dire, dit M. Couturat, que l'espace est une forme pure et vide, indifférente à son contenu, si l'on ne pouvait y construire deux figures semblables, de grandeurs différentes, de telle sorte que la grandeur d'une figure fût rigoureusement déterminée par sa forme? Et pourrait-on soutenir qu'il est le réceptacle amorphe de toutes les figures possibles, si l'on ne pouvait y construire une même figure à diverses échelles, ni la majorer sans la déformer, comme si l'espace réagissait sur elle à la manière d'une forme rigide?... Dire que les grandeurs spatiales sont relatives les unes aux autres, c'est dire qu'une figure géométrique est définie uniquement par les rapports qui existent entre ses diverses parties. Si donc on change la grandeur de ces parties, en laissant leurs rapports constants, la figure ne peut pas cesser d'exister; en d'autres

termes, on doit obtenir une figure tout aussi possible, et dans le même espace (p. 373). »

Ces considérations nous paraissent en tout cas très intéressantes et l'effort le plus spécieux, au bon sens du mot, qu'on ait fait pour exclure les géométries non-euclidiennes. Au point de vue où s'est placé M. Russell, nous sommes même très curieux de voir comment il y répondra. C'est qu'en effet, lorsqu'on prétend s'élever au-dessus des simples exigences de la géométrie et déterminer à un point de vue philosophique les conditions auxquelles doit satisfaire l'*espace*, comme pure forme d'extériorité, on se heurte à des difficultés singulières.

M. Couturat vient de nous dire que l'espace doit être le réceptacle de toutes les formes possibles; or un métagéomètre tel que M. Russell est bien obligé de dire qu'il ne saurait être satisfait à cette exigence; mais en vertu de quelle puissance, dirons-nous, un espace se refuse-t-il à recevoir certaines formes? Prenez deux points et faites passer par ces deux points un espace sphérique et un espace euclidien : pourquoi le premier s'opposera-t-il à ce qu'un point se détourne de ce qui est le plus court chemin dans le second et l'obligera-t-il à en suivre un plus long?

Si quelqu'un, frappé de cette difficulté, répond : qu'à cela ne tienne, il suffit de concevoir un espace euclidien à quatre dimensions englobant nos deux précédents espaces et constituant le *véritable espace*, forme pure d'extériorité; alors nous ferons remarquer deux choses : d'abord, qu'il déserte la position prise par M. Russell et est un simple euclidien délivré du fétichisme du nombre trois; puis, que l'espace sphérique en question est tenu alors d'avoir une réalité physique; et enfin, que la position prise n'est pas tenable. Si, en effet, nous considérons, non plus un espace sphérique, mais un espace hyperbolique passant par nos deux points, c'est à son tour l'espace euclidien qui apparait comme s'opposant au trajet d'un point suivant le plus court chemin, puisque la plus courte distance dans l'espace à courbure négative est plus courte que la plus courte distance dans l'espace à courbure nulle. Et ici l'artifice qui réussissait tout à l'heure n'est plus de mise, puisque nous ne pouvons englober nos deux espaces dans un même espace à courbure nulle de quatre dimensions. Il est vrai que nous pouvons les inclure dans un espace à courbure négative; mais ici la même difficulté se reproduira indéfiniment, car, au fur et à mesure que nous faisons croître

la courbure en valeur absolue, la distance de nos deux points va se réduisant. Si nous prétendons passer à la limite, en enfermant tout dans un espace à courbure infinie, tout s'évanouit par l'annihilation des distances, et l'espace à courbure négative infinie se confond avec l'espace à courbure positive également infinie [1].

Très logique est l'attitude de M. Couturat réclamant un espace qui soit le réceptacle de toutes les formes possibles; il montre fort bien que l'espace euclidien seul peut avoir des prétentions à ce titre, puisque, étant donnée une figure, toutes les figures semblables doivent être possibles, ce qu'elles ne seraient pas si l'espace n'était pas euclidien. Mais, objectent les pangéomètres, il y a des figures qui n'entrent pas dans l'espace euclidien : c'est ce que je nie, répond M. Couturat, car le fait de ne pouvoir entrer dans le seul espace possible prouve que ces figures n'existent pas.

La thèse nous paraît singulièrement forte contre ceux qui veulent voir dans l'espace autre chose que la simple forme enveloppant des phénomènes, forme déterminée par les phénomènes, mais ne les déterminant pas, en quoi elle est une forme pure. Au point de vue de la science de l'espace, nous n'avons point à connaître les causes de la détermination de cette forme, qui peut être celle d'un plan; si nous le nions, sous prétexte que la forme ovoïde exercerait une action contraignante sur les phénomènes, en même temps que nous sortirons de la conception géométrique pour introduire des considérations physiques, nous ouvrirons la porte à toutes les difficultés précédentes, qui font apparaître partout les actions de l'espace sur les phénomènes. Ce n'est donc qu'en considérant uniquement les espaces comme les formes des phénomènes, abstraction faite absolument de toute considération des causes, c'est-à-dire en considérant ces phénomènes, réels ou possibles, comme des données à étudier géométriquement, qu'on pourra maintenir la généralité des formes sans s'exposer à attribuer une action à ce qui ne saurait en exercer.

De quel droit d'ailleurs prétendrait-on imposer aux phénomènes une forme spatiale unique, sans reconnaître à cette forme une action contraignante sur les phénomènes? qui empêchera ceux-ci de sortir d'un plan pour se manifester sur une sphère, puis dans un espace à

1. Voir notre article sur la courbure et la distance dans la *Revue de Métaphysique* de mars 1896.

quatre dimensions, sans qu'il soit nécessaire d'abandonner la géométrie euclidienne? qui d'ailleurs les empêchera de se manifester également suivant une forme non-euclidienne, *et tout cela dans le même monde*? Évidemment aucune raison ne s'y oppose, à moins que l'espace ne soit une libre création de mon esprit (auquel cas je le construis à mon gré sous la seule condition de ne pas me contredire), ou que les phénomènes ne soient donnés et avec eux la forme qui les enveloppe et qui *se trouve* être adaptée à mon intelligence par sa simplicité, c'est-à-dire par l'absence de toute combinaison de systèmes hétérogènes?

Ainsi apparaît intenable, comme l'a bien vu M. Couturat, la position de M. Russell; mais au delà de celle-ci s'oppose à la thèse de M. Couturat une thèse plus large que celle de M. Russell, thèse acceptant toutes les formes qui peuvent se construire sans contradiction interne, et ne conservant de l'axiome de libre mobilité que la notion d'identité appliquée aux segments de géodésiques qui se déplacent. En maintenant ainsi dans sa conception la plus large la géométrie générale, nous n'en reconnaissons pas moins que M. Couturat a parfaitement fait ressortir ce privilège de la géométrie euclidienne d'être la seule géométrie *spéciale* qui fournisse un espace contenant toutes les figures dont elle a prouvé la possibilité, grâce à l'axiome d'indépendance de la forme et de la grandeur; privilège précieux, si l'on veut, mais privilège dangereux, parce qu'il accorde à l'esprit une quiétude trompeuse, qui l'encourage à ne pas chercher ailleurs les autres formes possibles. Au contraire, un espace non-euclidien, par l'impossibilité même où il est de renfermer les figures semblables à celles qu'on y découvre, oblige à poser toute la série des espaces ayant le même signe de courbure.

Et maintenant nous ne pouvons que constater combien, comme nous l'avions prévu, notre discussion a pris l'allure d'une critique de M. Russell; mais c'est que nous avions précisément choisi un point où sa pensée nous paraissait appeler une contradiction. Nous espérons d'ailleurs qu'on aura senti que cette pensée ne nous en a pas moins toujours paru profonde et soutenue par une science incomparable.

GEORGES LECHALAS.

LES AXIOMES PROPRES A EUCLIDE

SONT-ILS EMPIRIQUES?

Dans l'étude critique, très flatteuse et très pénétrante, que M. Couturat a bien voulu consacrer à mon *Essai sur les fondements de la géométrie*, il montre très justement que les raisons données par moi pour considérer les axiomes proprement euclidiens comme empiriques ne peuvent être estimées suffisantes. Comme il me demande très aimablement de répondre à ses arguments, comme ces arguments me paraissent très forts, et que le sujet est incontestablement important, je suis heureux de saisir l'occasion de défendre, autant que cela me semble possible, la position prise dans mon livre. Je suis bien loin, cependant, de me sentir assuré que la position est bonne; elle me paraît encore, sur la plupart des points, plus probable que toute autre, mais je sens trop les difficultés du sujet pour affirmer dogmatiquement une solution quelconque, et, sur quelques points importants, je dois admettre la justesse des objections de mon critique. L'étude de M. Couturat soulève bien des questions intéressantes, mais je me bornerai à la plus importante, à la question de savoir si les axiomes propres à Euclide sont empiriques. Je me propose de diviser mon argumentation en trois parties. Dans la première, je discuterai en détail les critiques contenues dans l'étude en question, dans la mesure où elles portent sur le présent problème. Dans la seconde, je présenterai quelques remarques brèves et générales sur l'*a priori*, et en particulier sur les intuitions *a priori*. Enfin dans la troisième je discuterai les raisons positives que j'ai de tenir certains des axiomes d'Euclide pour empiriques.

I

Le premier point soulevé (p. 370) est peut-être le plus important. Les axiomes proprement euclidiens sont-ils susceptibles d'être vérifiés ou contredits empiriquement? Pour discuter cette question, nous devons d'abord rejeter complètement la théorie de M. Poincaré,

suivant laquelle ces axiomes sont de pures conventions comme le système métrique, et ne sont par suite pas susceptibles d'être vrais ou faux, vérifiés ou contredits. J'ai discuté cette conception tout au long dans mon *Essai* (§§ 33 sqq.), en relation avec la théorie de la distance de Cayley, théorie dont elle paraît dépendre. Je supposerai donc, dans ce qui suit, que les axiomes euclidiens sont ou vrais ou faux. La question est alors de connaître la nature des raisons qu'on a de les accepter.

Or dans toutes les discussions relatives aux preuves empiriques, il y a deux questions radicalement distinctes à considérer. La première, qui est purement philosophique, s'énonce, dans le cas qui nous occupe, comme il suit : Y a-t-il une expérience possible ou imaginable, par laquelle une limite quelconque puisse être assignée à la grandeur [1] de la constante spatiale? Est-il possible de déterminer empiriquement, si grossièrement que ce soit, la nature de notre espace? La seconde question, purement scientifique, et qui suppose une réponse affirmative à la première, est la suivante : Quelles sont les meilleures expériences, et quelle est la détermination la plus exacte, en ce qui touche la grandeur de notre constante spatiale? Ces deux questions sont de nature à être confondues, mais il est très important de les distinguer. Puisque la seconde n'est à aucun degré une question philosophique, je me bornerai à discuter la première.

Pour décider la première question, qui est de savoir s'il est impossible, ou non, à un point de vue empirique, d'assigner des limites quelconques à la constante spatiale, il m'a été suggéré [2] que l'expérience la plus convenable est une expérience qui ne prétend pas à une grande exactitude, mais fait voir purement et simplement quelques limites, si vagues soient-elles, et que l'expérience que voici est une expérience qui rentre dans ces conditions. Prenez un disque de taille ordinaire — soit une pièce de monnaie — portant un point marqué sur l'épaisseur. Faites-lui accomplir, le long d'une ligne droite, une révolution complète, et mesurez ainsi la longueur de la circonférence. De cette manière on peut déterminer le rapport de la circonférence d'un cercle à son diamètre, d'où la valeur de la constante spatiale peut être déduite. Il faut remarquer que cette expérience ne dépend, théoriquement, que de

1. Voir plus bas en quel sens la constante spatiale peut avoir une grandeur.
2. Par M. A. N. Whitehead. Voir son article sur *les surfaces dans l'espace non-euclidien*, Proceedings of the London Mathematical Society, 10 mars 1898.

la mesure des distances, dont la possibilité, indépendamment des axiomes euclidiens, est accordée par M. Couturat (p. 372). Par la mesure seule nous pouvons décider si une figure donnée est un cercle, et par la mesure seule nous pouvons découvrir le rapport de sa circonférence à son diamètre. La possibilité de déterminer des lignes droites est impliquée, il est vrai, mais cette possibilité est elle-même une condition préalable de la mesure. De plus, dans un cas tel que le cas présent, où il n'est question que de courtes distances, nous ne sommes pas réduits à des moyens de contrôle purement optiques de la ligne droite. Puisque c'est seulement une rectitude approchée qui suffit philosophiquement, je ne puis voir qu'aucune difficulté soit créée par cette exigence. Que l'expérience ne soit pas susceptible d'une grande exactitude, et ne soit pas de celles qu'un homme de science scrupuleux emploierait dans un laboratoire, c'est ce qu'on accorde pleinement. Cela ne la rend que plus apte à illustrer cette idée purement philosophique, qu'une preuve empirique est possible par rapport à la constante spatiale. Si le rapport de la circonférence au diamètre, résultant de l'expérience, se trouvait aussi voisin de π que les erreurs d'observation nous conduiraient à le prévoir, cela montrerait que la constante spatiale est considérablement plus grande que le diamètre de notre disque.

Cette expérience suffit donc à montrer qu'avec les seuls axiomes *a priori*, nous pouvons obtenir quelque preuve empirique relative à la nature de notre espace. On obtient le même résultat en partant du simple fait que nous pouvons construire des triangles qui ne sont pas très petits. Que nous soyons jamais capables de déterminer, avec certitude, que notre espace est euclidien, cela doit, au contraire, être regardé comme entièrement impossible. Car l'espace euclidien est un cas limite, dont, par rapport aux distances mesurables, d'autres genres d'espace peuvent se rapprocher indéfiniment. Nous pourrions prouver que l'espace n'est pas euclidien, mais nous ne pouvons jamais espérer prouver qu'il est rigoureusement euclidien, tout de même que nous ne pouvons prouver rigoureusement la loi de la gravitation. C'est dans cette région approximative et purement scientifique que des preuves tirées de tout le corps de la science physique sont à leur place. Il n'y a pas de cercle vicieux dans l'emploi d'un tel procédé, mais seulement la forme ordinaire du raisonnement inductif. On voit qu'une série d'hypothèses conséquentes entre elles conduisent aux résultats observés, et quoique nous

ne puissions prouver qu'aucun autre ensemble d'hypothèses n'en ferait autant, nous acceptons ce système cohérent d'hypothèses, pour l'instant, comme suffisant à l'explication.

Mais j'ai conscience qu'en ceci je contredis un passage de mon livre (§§ 71-73), cité par mon critique (p. 371), où je proclame l'absurdité qu'il y a à fonder la Géométrie sur la Physique. Ce que j'aurais dû dire, c'est que la *possibilité* de la Géométrie ne peut reposer sur la Physique. Il faut qu'il soit possible de mesurer des quantités spatiales, avant que la Physique devienne possible. Aller plus loin que ceci est, je crois, une erreur. Une fois qu'il est devenu possible de mesurer des quantités spatiales, nous pouvons vérifier les lois de la Physique comme elles s'appliquent à la surface de la terre. Si les mesures à la surface de la terre sont compatibles avec une constante spatiale nulle, et si la supposition d'une constante spatiale nulle nous permet d'étendre les lois terrestres du mouvement aux corps célestes, cette supposition sera justifiée par sa simplicité. Il aurait pu arriver, cependant, que la loi de la gravitation, par exemple, pût être appliquée aux corps célestes à la seule condition d'en calculer les distances dans l'hypothèse d'une constante spatiale finie. En pareil cas, la simplicité pourrait exiger cette supposition, et je ne puis apercevoir quelle erreur logique il y aurait dans cette manière de procéder. Telle qu'elle est, d'autres lois de la Physique pourraient peut-être se trouver, qui seraient compatibles avec de grandes valeurs finies de la constante spatiale ; mais, comme elles seraient plus compliquées que les lois actuelles, elles sont à juste titre rejetées par la science, quoiqu'elles demeurent philosophiquement possibles. Nous sommes assurés, pour des raisons d'ordre empirique, que notre espace est approximativement euclidien : qu'il soit rigoureusement euclidien, c'est ce que nous ne savons pas et ne saurons jamais.

J'en viens maintenant à l'argument principal en faveur du caractère a priori de l'espace euclidien, à savoir l'argument qui se tire de l'impossibilité d'une grandeur absolue. Pour cette discussion, il me sera plus commode d'adopter la terminologie de Delbœuf que de m'en tenir à la mienne. Je désignerai donc par *homogénéité* la possibilité de changer toutes les dimensions linéaires d'une figure dans un rapport donné sans en altérer les angles, et par *isogénéité* la possibilité de construire des figures égales à tous égards dans différentes parties de l'espace. La question est celle-ci : Peut-on démontrer que l'homogénéité est une propriété *a priori* de l'espace ?

Sur ce point, un argument puissant en ma faveur se tire, je crois, de la grandeur absolue des angles. Ceux qui affirment qu'il est évident *a priori* que les côtés d'un triangle peuvent être accrus dans un rapport donné sans altérer les angles, devraient soutenir, il me semble, qu'il est également possible d'altérer tous les angles dans un rapport donné sans altérer les côtés. Mais cela est, nous le savons, impossible dans toutes les Géométries. Si la nature logiquement relative de toute grandeur est admise, je ne puis voir pourquoi l'argument s'appliquerait seulement aux dimensions linéaires, et non aux angles, qui sont également des grandeurs. Nous avons une constante spatiale angulaire dans tous les espaces, à savoir les quatre angles droits[1]. A la vérité, l'objection est plus forte contre les angles que contre les lignes : car en multipliant *toutes* les lignes de l'Univers dans un rapport donné, aucun changement n'est produit même là où nous avons ce qu'on appelle une grandeur absolue; mais les angles sont absolument liés à leur grandeur, et ne peuvent être conçus comme tous multipliés dans un rapport donné. Nous ne pouvons donc inférer, du fait que la grandeur est relative, l'impossibilité d'une constante spatiale.

La relativité de la grandeur, comme je l'entends, signifie simplement ceci : Que le vrai jugement de quantité n'est pas : « ceci a telle et telle grandeur », mais : « ceci est égal à, ou plus grand que, ou plus petit que cela »[2]. La grandeur est donc une propriété intrinsèque supposée, par laquelle concordent une collection de quantités égales. Mais il n'y a rien dans une telle forme de la relativité qui nous empêche d'avoir une classe de quantités qui soient égales entre elles, mais plus grandes que toutes les quantités inégales du même genre. Sans doute cela implique quelque propriété inhérente en vertu de laquelle ces quantités *maxima* diffèrent des autres quantités du même genre, et cette supposition peut conduire finalement à un conflit avec le jugement de comparaison quantitative; mais

1. Je néglige pour l'instant le fait qu'une constante spatiale *elliptique* fait de l'espace un tout fini; j'y reviendrai plus tard. J'appelle la constante spatiale de l'espace elliptique ou sphérique une constante spatiale elliptique, celle de l'espace hyperbolique une constante spatiale hyperbolique. Toutes deux ont les dimensions d'une longueur. (Dans l'*Essai*, je considérais le carré de l'inverse de la quantité ci-dessus, ce qu'on appelle la mesure de la courbure, comme constituant la constante spatiale. L'usage ci-dessus est préférable à celui qui a été suivi dans l'*Essai*, parce qu'il évite toute confusion amenée par l'idée de courbure.)

2. Ainsi la grandeur est créée par la comparaison, quoique les termes comparés existent bien entendu avant la comparaison. Ils ne deviennent des quantités qu'en vertu de la comparaison quantitative : considérés en eux-mêmes, ils n'ont pas de propriétés quantitatives. C'est la contradiction de la relativité.

si, inversement, nous faisons des différences de quantité de *pures* relations entre deux termes indiscernables par concepts, nous avons ce que j'appelle la contradiction de la relativité, à savoir une différence mesurable définie entre deux termes qui intrinsèquement sont pourtant exactement semblables [1]. Nous sommes ainsi entre les cornes d'un dilemme, et l'alternative euclidienne apparaît comme juste aussi contradictoire que l'alternative non-euclidienne.

Passant à des considérations plus détaillées, il me semble qu'il y a une différence, en ce qui touche les difficultés de ce qu'on appelle la grandeur absolue, entre les espaces qui ont un volume fini et ceux qui n'en ont pas; et de même entre la grandeur linéaire d'une part, les aires et les volumes de l'autre. Là où nous n'avons pas un espace fini, tout ce qu'on peut dire, c'est que nous avons une unité naturelle, douee de propriétés particulières, à laquelle toutes les autres grandeurs sont rapportées. J'avais dit, comme M. Couturat le fait remarquer, que la constante spatiale elle-même ne peut être dite avoir une grandeur particulière. Cette expression doit être modifiée. Ce sur quoi je voulais insister, c'était que, par rapport à d'autres espaces du même genre, la constante spatiale n'a pas de grandeur particulière. Car la grandeur est inférée de l'égalité et de l'inégalité, qui impliquent comparaison. Mais deux espaces ne peuvent coexister dans le même monde. Conséquemment leurs constantes spatiales ne peuvent être comparées. De plus, puisque la mesure des quantités particulières dans un espace non-euclidien consiste dans leur comparaison avec la constante spatiale, puisqu'il n'y a pas de différence entre les différents espaces du même genre par rapport aux figures qu'ils admettent, puisque les figures de deux espaces sont semblables à tous égards si elles ont les mêmes relations aux constantes spatiales respectives, et puisque ces relations sont ce qui donne la mesure, il suit qu'il n'y a pas de différence entre différents espaces du même genre, et qu'il n'y a qu'un seul espace non-euclidien possible dans chaque genre, exactement comme il n'y

1. Je puis observer que c'est là ce que j'entendais par mon antinomie du point, quoique j'admette que mes expressions n'étaient pas claires. Cette contradiction pénètre toutes les Mathématiques, et n'implique pas l'identité leibnitienne des indiscernables. Deux positions, par exemple, ne sont pas différentes d'une manière *purement* matérielle : leur différence est une certaine distance sur une certaine ligne droite, et diffère de la différence entre tout autre couple de positions. Que deux termes qui ne diffèrent pas par leurs concepts aient une différence unique et spéciale de ce genre, est une contradiction qui n'est pas résolue par l' « Amphibolie des concepts de réflexion ».

a qu'un espace euclidien. Nous ne pouvons donc parler de constantes spatiales plus grandes et plus petites, ni considérer les constantes spatiales comme constituant une classe de quantités, chacune des quantités de cette classe appartenant à un certain espace particulier. En ce sens la constante spatiale n'est pas une grandeur. Mais la constante spatiale *est* une longueur particulière parmi les longueurs de son espace. Par rapport aux quantités contenues dans un espace, la constante spatiale est une grandeur; il est ainsi possible de demander quel est son rapport au diamètre de l'orbite terrestre, si nous supposons notre espace non-euclidien [1]. Mais tout jugement par lequel nous en exprimons la grandeur est juste aussi relatif que les jugements euclidiens de grandeur; nous ne pouvons que donner le rapport de la constante spatiale à d'autres grandeurs, et c'est là tout ce qu'une analyse purement logique de la nature de la quantité nous permet d'exiger. Sans doute l'existence d'un tel étalon de comparaison semble donner à l'espace une propriété qui n'est pas purement de relation; mais la même difficulté est impliquée dans la grandeur absolue des angles, et la supposition contraire, impliquant en fait la régression à l'infini et la contradiction de la relativité, semble exposée à des objections au moins aussi fortes.

En ce qui touche le caractère fini de l'espace, de nouvelles objections apparaissent comme possibles. Mais, ici même, il n'y a pas d'objection valable en ce qui touche les grandeurs linéaires. Une quantité linéaire, pouvons-nous dire en général, mesure la différence de deux positions dans une série. Or, si nous adoptons l'axiome selon lequel, dans une série, si A est avant B, et B avant C, alors A est avant C, nous pouvons ruiner l'espace sphérique et elliptique. Mais cet axiome est contredit, dans l'espace euclidien, par toutes les courbes fermées. Et la relativité de la position ne l'exige pas. Car la relativité de la position affirme que les positions ne peuvent être définies que par leurs différences. Cela implique la contradiction de la relativité, et montre que nous devons avoir, ou régression à l'infini, ou cercle vicieux; mais cela ne fournit pas d'indication sur le point de savoir laquelle des alternatives il faut choisir. Je ne puis donc croire que l'extension d'une propriété familière des angles

1. Dire que notre espace est approximativement euclidien, veut dire conséquemment que le rapport de la constante spatiale à des distances mesurables est, sinon infini, en tout cas très grand.

aux quantités linéaires puisse être prise comme contredisant une relativité nécessaire quelconque.

Mais, lorsque nous considérons des volumes, l'objection au caractère fini de l'espace semble plus forte. Car des volumes ne sont pas simplement des quantités *dans* l'espace, mais des quantités *d'*espace. Un maximum de volume donne donc un tout *de* l'espace, et c'est ce qui semble impliquer un réalisme intolérable. Au point de vue projectif, où l'on considère exclusivement l'ordre, il n'y a rien à objecter à un tel espace, qui conserve pleinement la relativité de la position; un traitement purement projectif de l'espace ne serait donc pas capable d'exclure les espaces finis, d'autant qu'il serait en vérité incapable de traiter des volumes. L'espace, à un point de vue strictement projectif, est la propriété commune de toutes les relations entre quatre points n'appartenant pas au même plan : il n'est pas une existence, mais une propriété, comme la ligne droite et le plan projectifs. Et si cette conception était seule valable, si en fait l'ordre spatial était la seule chose à considérer — comme je l'ai soutenu dans mon livre — l'idée du volume, conçu comme une quantité *d'*espace, ne pourrait jamais être formée, et à l'objection que nous considérons on pourrait opposer la question préalable. Mais il semble que nous devons considérer l'espace aussi comme étant une *chose*, ou du moins comme admettant la relation du tout et de la partie, mais que nous devons, quand nous faisons cela, aboutir à des résultats contradictoires. Nous devons en fait, si cette conception est exacte, conserver l'antinomie qui consiste en ce qu'à la fois il y a, et il n'y a pas, une totalité de l'espace. C'est là exactement ce qu'effectue l'infini mathématique : dire que le volume de l'espace est infini, c'est affirmer à la fois qu'il y a, et qu'il n'y a pas, un tout de l'espace. La condamnation de l'hypothèse d'un volume fini semblerait donc être — pour mettre la chose sous une forme paradoxale — que cette hypothèse *n'est pas* contradictoire, qu'elle accepte un côté de l'antinomie, et exclut l'autre côté par une méthode trop économique et trop commode. Si nous pouvons montrer, *a priori*, que l'espace doit être substantialisé, et que les résultats de cette substantialisation doivent être contradictoires, alors toute théorie qui rend ces résultats non contradictoires est condamnée. Si une telle position peut être défendue, comme la nécessité des conceptions métriques, même dans la définition du point, semblerait le suggérer, alors, je l'admets, des espaces qui ont une con-

stante spatiale positive doivent être abandonnés. Mais il est évident que la discussion nous conduirait jusqu'à la racine même de la philosophie de l'espace, et je dois laisser à cette possibilité la forme d'une simple suggestion, à laquelle je ne suis pas disposé à attacher beaucoup de poids. Je répète, cependant, que l'objection ci-dessus n'est pas tirée de la nature relative de la grandeur, mais des particularités de l'espace.

Je viens maintenant à une question très embarrassante, à savoir l'exception que comporte, dans la Géométrie sphérique [1], l'axiome de la ligne droite. J'ai bien conscience que ma position sur ce point n'était pas satisfaisante, et j'ai toujours senti qu'il est intolérable d'admettre des exceptions à un axiome *a priori*. Mais je n'avais pas le courage de condamner la Géométrie sphérique, et je ne trouvais pas d'autre issue pour sortir de la difficulté. Le nœud peut être tranché en affirmant que la distinction entre la géométrie sphérique et la géométrie elliptique est une erreur, et que des points antipodes coïncident nécessairement. Je doute que les raisons analytiques suffisent à faire voir une différence géométrique, et que la différence des deux espaces ne puisse être réduite à une différence de notation. Même si cela n'était pas possible, nous pourrions condamner l'espace sphérique en nous appuyant sur l'axiome de la ligne droite, et ne garder qu'un seul espace de constante spatiale elliptique, tout comme nous n'avons qu'un seul espace de constante spatiale hyperbolique. Mais je crois que l'on peut dire quelque chose en faveur de la position que j'ai prise dans mon livre.

Ce qui est absolument *a priori*, pouvons-nous dire, c'est la nécessité d'une relation unique entre deux points quelconques. Cette nécessité est respectée dans l'espace sphérique, où tout couple de points a une distance unique, au moins si le plus court des deux arcs qui les relient est défini comme étant *la* distance. De là suit l'argument relatif à la possibilité de la mesure, et nous trouvons ici qu'il est seulement nécessaire, *en général*, que deux points déterminent une ligne unique. La possibilité de la mesure n'est pas détruite si, en correspondance avec chaque point d'un plan, il existe dans ce plan un point, et un seul, qui ne détermine pas, avec le point donné, une ligne unique. Le cas se présente sur la surface d'une sphère, où chaque couple de points comporte une distance

1. Mais non dans la Géométrie elliptique, comme l'affirme M. Couturat (p. 371).

unique suivant un grand cercle, et où les distances peuvent être déterminées sans être rapportées à aucun espace extérieur à cette surface. Mais cela impliquerait une modification de ce que j'ai dit touchant à l'axiome projectif correspondant, où la ligne droite, et non la distance, était regardée comme la relation entre deux points. Ce qui suit constitue, il me semble, la modification nécessaire.

La relation entre deux points, devrions-nous dire, est toujours la distance qui est entre eux. C'est là une existence unique particulière comportant quantité et qualité. En général, l'argument relatif à la possibilité de la mesure montre qu'il faut qu'il y ait une série de distances possibles, identiques en qualité, mais comportant entre elles de la diversité matérielle et des différences possibles de grandeur. Toutes les distances qualitativement identiques sont sur la même ligne droite. De telles distances ne peuvent être distinguées l'une de l'autre — excepté quand il y a une totalité de l'espace — que par la grandeur ou la position, deux propriétés qui apparaissent comme entièrement relatives. La ligne droite est donc, au point de vue projectif, une abstraction, un adjectif, une qualité. Qu'elle doive être projectivement une abstraction, c'est ce qui ressort du fait que deux couples de points peuvent déterminer la même ligne droite, tandis que *la* relation entre deux points doit être numériquement différente de *la* relation qui est entre deux autres points. La ligne droite projective est donc une qualité commune d'une certaine série de relations entre couples de points. Mais toute cette argumentation repose sur le fait qu'une distance unique implique, en général, une ligne droite déterminée par ces deux points. Là où il y a une totalité de l'espace, j'ai fait voir (*Essai*, §§ 168-171) qu'il peut cependant y avoir des cas où une ligne droite n'est pas déterminée par deux points. Toute la difficulté procède donc du fait que dans la géométrie sphérique il y a une totalité de l'espace. Ce qui est absolument *a priori*, c'est l'axiome : Deux points comportent toujours une relation unique, complètement déterminée, à la fois dans sa nature et son identité matérielle, par les deux points dont elle est la relation. Mais si nous admettons la possibilité d'un tout fini de l'espace, cette relation unique n'implique pas toujours une ligne droite déterminée par les deux points, et par suite l'axiome de la ligne droite n'est pas absolument *a priori* [1]. Puisque cependant nous avons déjà rencontré des objections possibles à un tout fini de l'espace, nous pourrions, si

1. La considération des angles, dans l'examen de cette question comme dans

ces objections sont fondées, maintenir l'axiome de la ligne droite, et rejeter les espaces sphériques et elliptiques. Le parti à prendre doit dépendre d'un examen des objections en question plus détaillé qu'il n'est possible ici.

Reste l'axiome des trois dimensions, et sur ce point, je crois, les critiques de M. Couturat comportent une réponse. Il admet qu'on ne peut donner d'explication rationnelle du fait que le nombre des dimensions est de trois (p. 377), mais s'efforce d'établir que cet axiome est « une vérité nécessaire et *a priori*, au moins pour nous autres êtres humains, en tant que nous sommes sensibles » (p. 378). Or il est peut-être admissible que, sur une base strictement kantienne, un *a priori* de cette sorte soit possible. Mais je ferai observer que, en vertu de la séparation même entre l'*a priori* et le subjectif, que mon critique et moi sommes d'accord à effectuer, nulle vérité *a priori* ne peut avoir une relation quelconque à notre sensibilité propre, mais que toutes doivent être entièrement indépendantes de notre manière de connaître. En un mot, la vérité n'est pas vraie parce que nous la connaissons, mais si nous la connaissons, c'est parce qu'elle est vraie. Cela m'amène d'ailleurs à ma seconde partie, dans laquelle je veux dire quelques mots de la signification et des procédés de vérification de l'*a priori*.

II

Mes remarques sur les critères de l'*a priori* devront être brèves, car elles ne sont présentées qu'en raison de leur application à notre problème. Mais je suis obligé de discuter un peu la question par le fait que mon critique n'admet évidemment pas le point de vue qui me paraît le plus correct.

La séparation graduelle de la Philosophie d'avec la Psychologie peut se suivre à travers toute la série des philosophes modernes, et est, en réalité, un des problèmes cardinaux pour tout penseur philosophique réfléchi. Mais je doute que tous ceux qui insistent sur cette

celui de la question de la grandeur absolue, inspirera des doutes et des hésitations. L'angle entre deux plans passant par une droite correspond dualistiquement à la distance entre deux points sur une droite, et deux plans qui font un angle déterminent une ligne d'intersection et une série unique de plans ayant la même ligne d'intersection. Mais, dans n'importe quelle géométrie, deux plans qui font l'un avec l'autre un angle de deux angles droits ne déterminent pas une telle série. Ce cas spécial, qui se présente dans tous les genres d'espaces, doit être résolu, et peut l'être avec succès, je crois, par un argument rigoureusement analogue à l'argument présenté ci-dessus pour l'espace sphérique. Il semblerait donc que l'exception à l'axiome de la ligne droite, si nous admettons comme possible un tout fini de l'espace, doit être admise comme possible *a priori*.

distinction se fassent une idée exacte de toute sa portée. Il nous faut négliger entièrement le fait empirique de notre connaissance, et considérer seulement ce qui est vrai. En ce qui concerne l'*a priori*, nous devons nous demander ce qui est *nécessaire*. Il n'y a, en général, pas de preuve du vrai, et pas de preuve du nécessaire. Les deux idées sont ultimes et inanalysables. Notre savoir ne peut fournir de preuve, car, pour qu'une proposition soit connue, il faut d'abord qu'elle soit vraie : une opinion erronée n'est pas du savoir. Pareillement en ce qui touche le nécessaire : nous devons percevoir la nécessité si nous voulons la connaître, mais notre perception n'est pas le fondement de la nécessité. Au contraire, c'est un fait ultime qu'une proposition est nécessaire, et notre perception, si elle est correcte, résulte du fait, et non réciproquement. Le fait que nous existons et connaissons est donc, dans toutes les recherches relatives à l'*a priori*, complètement indifférent. Assurément nous ne pourrions faire des recherches si nous n'existions, mais la vérité de nos conclusions ne peut dépendre de la question de savoir si nous les obtenons ou non.

Les conditions de notre savoir ne sont donc *a priori* que lorsqu'elles sont aussi des conditions de la vérité. Notre nature psychique, si ce n'est dans la mesure où elle est liée par les lois *a priori* qui régissent tout ce qui existe, semble être entièrement empirique ; c'est un fait donné, non une vérité nécessaire.

Du nécessaire il n'existe pas, autant que je puis m'en rendre compte, de criterium universel. Nous percevons qu'une proposition est nécessaire, comme nous percevons que le ciel est bleu, et notre perception n'est en aucun cas le fondement du fait, quoique dans les deux cas elle soit essentielle à notre savoir. Mais dans certains cas il y a des preuves subordonnées de la nécessité. Par exemple, si une proposition est la conséquence ou la condition nécessaire d'une autre proposition ou série de propositions qui sont nécessaires, elle-même est alors nécessaire[1]. Je proposerais de placer dans cette catégorie la nécessité d'une intuition *a priori*. Certaines propositions mathématiques, par exemple que, si $A = B$, $B = A$, ou que si $A > B$, alors $B < A$, ou les axiomes qui concernent l'ordre, semblent être nécessaires et synthétiques. La collection de toutes les propositions de ce genre, et la preuve qu'elles sont synthétiques, ne peuvent évidemment être données ici. Mais le point

1. Mais cette nécessité même présuppose la nécessité, qui reste entièrement sans preuve, de la connexion logique en tant que telle.

sur lequel je désire insister, c'est que tous ces jugements dépendent d'une diversité de sujets logiques : ils ne se bornent pas à affirmer une connexion nécessaire des contenus, ils affirment que, si A a un adjectif, B doit en avoir un autre, ou d'autres assertions plus compliquées du même type. Bref, ils dépendent tous de relations qui impliquent une diversité matérielle, c'est-à-dire une pluralité d'êtres existants. Si donc ces jugements sont vraiment nécessaires, la possibilité de plusieurs êtres est aussi nécessaire; et cette condition semble satisfaite, dans notre monde actuel, par l'espace et le temps. Mais nous ne pouvons déclarer pour cette raison que l'espace et le temps sont *a priori*; nous pouvons seulement déclarer que quelque forme d'extériorité, suffisante pour les jugements *a priori* des Mathématiques, est *a priori*. On verra cependant qu'une telle méthode renverse la façon la plus habituelle de procéder. Nous commençons par la nécessité de certaines propositions fondamentales, qui peuvent être appelées axiomes. De cette nécessité nous n'apportons pas de preuve plus positive que de la couleur bleue du ciel. Nous pouvons, il est vrai, apporter un fort contingent de preuves négatives, en montrant l'impossibilité des preuves expérimentales suggérées. Nous pouvons montrer que quelque proposition est présupposée dans l'ensemble des procédés qu'emploie la science, et que les méthodes par lesquelles on obtient une preuve expérimentale seraient impossibles sans cette proposition. Nous pouvons faire beaucoup dans cette voie, pour déraciner la croyance que notre proposition est empiriquement prouvée. Mais si nous devons continuer à croire à notre proposition, et, plus encore, si nous devons croire à sa nécessité, nous devons, en dernier ressort, nous dispenser de toute tentative pour la prouver. Ce caractère en apparence arbitraire caractérise, je crois, la nécessité des axiomes mathématiques. Mais sur la foi de cette nécessité, nous en venons à déclarer la nécessité de quelque chose d'analogue à l'espace et au temps — le degré nécessaire d'analogie étant un sujet qui demande une argumentation détaillée. Il est évident que cette méthode concède beaucoup à ce qui paraît être le caprice, et on peut considérer comme capricieux de refuser la nécessité à quelques-uns des axiomes d'Euclide. Mais, plus nous descendons dans le détail, plus nous lions entre elles les diverses propositions dont on admet la nécessité, plus devient petit le domaine du caprice apparent. Et il est évident que nous ne pouvons toujours pas *prouver* la nécessité; car la nécessité ne peut être

prouvée que par rapport à une conséquence de ce qui est nécessaire, et cela même implique la nécessité non prouvée de la consécution logique, de sorte qu'en un point la nécessité doit être purement et simplement perçue. Je ne vois donc pas comment nous pouvons éviter d'affirmer purement et simplement la nécessité dans certains cas, et de croire que d'autres la percevront quand nous la percevons, comme d'autres perçoivent la couleur bleue du ciel. Par suite la preuve, *pour nous*, qu'une proposition n'est pas nécessaire doit être quelque peu vague. Au fond, cette preuve peut seulement être : 1° que cette proposition ne paraît pas nécessaire; 2° qu'elle n'est pas une conséquence ou une condition de quelque proposition dont on admet la nécessité. Cette preuve est entièrement négative, et ne peut jamais, autant que je puis voir, nous donner une certitude. Car : 1° notre perception qu'une proposition n'est pas nécessaire peut être erronée; 2° il peut y avoir une connexion non découverte avec quelque autre proposition nécessaire. Je souhaite que des preuves plus satisfaisantes pussent être trouvées; mais j'ignore où les trouver.

III

En appliquant les remarques qui précèdent à la Géométrie, on verra clairement pourquoi je n'ai pas donné, dans mon livre, de preuve positive du caractère empirique des axiomes propres à Euclide. Du caractère nécessaire des autres axiomes il était possible de donner des preuves, car ils paraissaient être logiquement liés à d'autres vérités dont on admet la nécessité. Mais en ce qui touche les axiomes que je tiens pour empiriques, je me suis fondé sur les deux preuves négatives ci-dessus mentionnées. Comment ces preuves s'appliquent, nous essaierons maintenant de le discuter.

1° Les axiomes spéciaux d'Euclide ne paraissent pas nécessaires. Je consens à ne plus affirmer cela dogmatiquement, en ce qui concerne l'axiome que l'espace n'a pas de volume défini. En ce qui touche les trois dimensions et l'axiome des parallèles, il n'y a pas seulement le fait purement psychologique qu'à moi ils ne paraissent pas nécessaires. A ce fait on pourrait opposer le fait qu'aux autres ils semblent nécessaires, et je ne doute pas que, si le genre humain était appelé à voter sur la question, je serais mis en minorité. Il y a le fait — et ici la Métagéométrie est importante — qu'en niant ces axiomes, on obtient des Géométries qui semblent n'être pas impossibles. C'est encore là, bien entendu, un fait psychologique; mais il

est moins immédiat et moins brutal que le fait précédent. La *raison* d'affirmer la nature empirique des axiomes en question serait que la Métagéométrie *est* possible, non qu'elle le *semble*. Mais je ne sais comment cela peut être prouvé, une fois qu'il est admis — comme il doit l'être — que le contraire d'une proposition nécessaire peut n'être pas contradictoire.

Mais soutenir que ces axiomes sont empiriques n'implique pas qu'ils puissent devenir faux d'un moment à l'autre, ni non plus que la quatrième dimension puisse être découverte au Thibet, ou dans Mars, ou par quelque nouvelle expérience. Car, quelle que puisse être la nature de l'espace, nous ne pouvons admettre que cette nature varie avec le temps. L'indépendance de l'espace et du temps, en fait, ne peut être contestée sans les plus grossières absurdités. Et nous ne devons pas non plus affirmer, je crois, qu'une quatrième dimension peut un jour être découverte, quoique je tienne pour l'opinion, que M. Couturat semble regarder comme absurde (p. 378), que des propositions vraies au sujet de l'espace sont vraies à part de l'esprit humain, et que l'espace, en tant qu'il est réel, a une réalité extérieure à nous-mêmes. Que la Géométrie soit seulement une branche bien développée de la Psychologie, c'est là une opinion que je ne puis accepter, puisqu'elle paraît impliquer le sophisme même qui consiste à confondre la Philosophie et la Psychologie. Et je ne puis voir comment, avec une telle opinion, nous pourrions échapper au solipsisme. Cette vue ne semble pas cependant relever de la philosophie géométrique, et j'ai en conséquence refusé de la discuter dans mon livre. J'en dirai donc ici très peu de chose, et je passerai tout de suite à l'axiome des trois dimensions.

Cet axiome, je le maintiens, n'a pas de rapport à notre sensibilité, mais établit une proposition qui, vraie ou fausse, concerne le monde extérieur. Le fait que les trois dimensions sont perçues par nous ne prouve pas, excepté pour un disciple de Berkeley, qu'elles existent seulement dans nos perceptions. Qu'il y a trois dimensions, cela me paraît être l'affirmation d'un fait relatif au monde extérieur, pour laquelle nous avons d'aussi bonnes raisons que pour toute affirmation possible d'un fait. Elle repose, je crois, sur le même genre de raisons que l'affirmation de notre propre existence, ou de l'existence des objets sensibles. Ce qui la rend supérieure à celle-ci, et y introduit un *élément* de nécessité, c'est la proposition que l'espace est nécessairement immuable. C'est ce qui fait qu'il est nécessaire, si

l'espace a trois dimensions, qu'il ait toujours eu, et doive toujours avoir le même nombre de dimensions. Douter que l'espace ait trois dimensions est, bien entendu, légitime en dernière analyse, mais seulement au degré où nous révoquons en doute toutes les vérités de fait et toutes les données des sens. Je dirai donc que l'axiome des trois dimensions et l'impossibilité d'en découvrir une quatrième ne sont pas des propositions relatives à notre sensibilité, mais ont toute la certitude possible pour des vérités de fait.

Il faut admettre que les axiomes spéciaux d'Euclide ont une des marques des propositions nécessaires, à savoir l'universalité. Ils ne s'appliquent pas, il est vrai, à tout ce qui existe, mais ils s'appliquent à tout ce qui existe spatialement. Cela résulte cependant de la nature même du problème, et je ne vois pas que nous puissions en tirer un argument valable. Tout ce qui existe dans l'espace, pouvons-nous dire, *doit*, si l'espace est euclidien, être conforme aux axiomes d'Euclide. Mais la nécessité naît ici de ce qui *est a priori*, à savoir l'uniformité de l'espace. Il ne s'ensuit cependant pas que les propriétés elles-mêmes soient toutes nécessaires.

2° Les axiomes spécialement euclidiens ne sont liés logiquement avec aucune autre proposition dont la nécessité soit admise. En ceci encore, la Métagéométrie est la principale source de connaissance. Car la Métagéométrie montre qu'en tout cas les axiomes euclidiens spéciaux ne sont liés logiquement avec aucun autre axiome de la Géométrie. J'ai essayé de montrer, dans mon chapitre des « conséquences philosophiques », que ces axiomes ne sont pas non plus liés à ces fonctions philosophiques générales que remplissent l'espace et le temps. La possibilité générale d'une diversité matérielle, avec les concepts mathématiques, est également garantie par un espace non euclidien. Mais on peut dire — et je crois que telle est l'intention de mon critique — qu'une intuition *a priori* est une donnée *a priori*, et que, quelles que soient les autres données qui pourraient, si elles *étaient* données, remplir les mêmes fonctions, seule l'intuition qui *est* une donnée est *a priori*. Je suis enclin à penser, cependant, qu'il y a dans cette argumentation un sophisme, étroitement allié à celui que Kant a mis en lumière dans l'argument ontologique. L'intuition *a priori* doit être *conçue* comme une donnée : être une donnée appartient, dans l'ancienne phraséologie, à l'essence de toute intuition possible. Mais elle appartient à l'essence des intuitions possibles juste autant qu'à celle des intuitions réelles;

et le fait d'être réellement donné ne peut, pas plus que le fait d'exister réellement, être déduit de la nature d'un concept. Ici cependant il nous faut entrer dans un détail plus subtil. Nous supposons une série d'intuitions possibles, dont l'une au moins, pour que les concepts mathématiques soient possibles, *doit* être réelle. Or il y a certaines propositions, impliquant ces concepts, dont nous admettons qu'elles sont nécessaires. Mais ces propositions, sous leur forme habituelle, sont, de la première à la dernière, hypothétiques. Elles sont semblables à celle-ci : Si $A > B$, alors $B < A$. Elles n'affirment pas l'existence de quantités ou de termes nombrables. Toutes les propositions qui affirment l'existence de termes nombrables — à moins que l'axiome des dimensions ne fasse exception — sont empiriques. Il semble donc qu'une intuition *a priori* ne puisse être inférée de telles propositions comme existante, mais seulement comme exigée *si* les propositions hypothétiques nécessaires doivent s'appliquer à quelque existence. Je me demande si un monde dans lequel existerait un seul sujet logique — un monde spinoziste en somme — ne serait pas plus conforme à la Logique qu'un monde qui contiendrait une pluralité de sujets. Dans un tel monde, aucune notion mathématique hormis la notion de l'*un* ne serait applicable. Mais les notions métaphysiques s'appliqueraient, et il ne surgirait pas d'antinomies. Nous pouvons donc conclure seulement que, *si* les notions mathématiques doivent s'appliquer au monde, quelque chose d'analogue à une intuition *a priori* est nécessaire. Mais cet *a priori* semble moins absolu que celui des liaisons nécessaires entre idées mathématiques, car ces liaisons, étant hypothétiques, demeurent vraies, même s'il n'existe pas une pluralité de sujets. Et pourtant, ici encore, nous pouvons raffiner davantage. Nous pouvons dire que, si la protase et l'apodose d'une proposition hypothétique sont, non pas seulement fausses en fait, mais logiquement impossibles, alors la proposition hypothétique n'est pas vraie. Je pourrais citer en exemple le jugement : « Si 2 était 3, 4 serait 6 », qui ne peut, rigoureusement, être appelé vrai. Or, sans quelque diversité matérielle à titre de *possibilité*, on peut dire que les jugements hypothétiques des Mathématiques deviendraient logiquement impossibles; et c'est précisément cette *possibilité* qui est fournie par une intuition *a priori*. Par suite une telle intuition, en tant qu'elle aboutit à rendre la diversité matérielle possible, peut être considérée comme strictement *a priori*; mais, dans la mesure

où elle fait plus que de rendre la diversité matérielle possible, ou plutôt, dans la mesure où elle possède des propriétés qui ne découlent pas de cette fonction, elle n'est pas *a priori*. L'*a priori* demeure donc, en un sens, rationnel; mais il est intuitif, en ce sens que toutes les propositions nécessaires, dont l'intuition *a priori* se déduit, ne sont pas susceptibles de preuve par le principe de contradiction, et que leur nécessité est intuitivement perçue.

Pour nous résumer, il semblerait que les axiomes euclidiens spéciaux sont susceptibles d'une preuve empirique, au sens où les lois ordinaires de la science en sont susceptibles : c'est-à-dire qu'on peut montrer qu'ils constituent l'hypothèse la plus simple pour l'explication des faits, quoiqu'on puisse imaginer d'autres faits qui rendraient plus simple un espace légèrement non euclidien. Nous ne pouvons prouver avec *certitude* que notre espace réel est rigoureusement euclidien, et nous ne pourrions, s'il était légèrement non-euclidien, prouver avec certitude qu'il n'est pas euclidien. Mais la même incertitude est inévitable en ce qui touche la loi de la gravitation, ou le système de Copernic, ou toute autre loi scientifique. A l'égard de la grandeur absolue, il n'y a rien, au sens où elle est requise par les systèmes non-euclidiens, qui contredise la nature relative de la grandeur; mais la possibilité d'un tout absolu de l'espace, introduite par une constante spatiale *elliptique*, est *peut-être* condamnable, pour cette raison qu'elle n'est pas contradictoire, comme devrait l'être le résultat d'une substantialisation de l'espace. En ce qui touche l'exception à l'axiome de la ligne droite, nous pouvons l'éluder en affirmant qu'un espace de constante spatiale positive doit être elliptique, ou en disant que *la* relation entre deux points doit être regardée comme distance, et non comme étant la ligne droite; de sorte que la ligne droite ne serait *a priori* que dans la mesure où elle serait la condition nécessaire de la distance. Quant aux trois dimensions et à l'axiome des parallèles, ils ne peuvent être appelés *a priori* que si l'on conserve un élément psychologique indû dans l'*a priori*; quand l'*a priori* est défini, non par rapport à notre connaissance, mais uniquement par rapport à la vérité et à la nécessité, il ne reste pas de raison pour considérer ces axiomes comme *a priori*. Que la preuve de leur nature empirique soit faible et peu concluante, je l'admets sans peine; mais la preuve contraire paraît faire encore défaut.

B. RUSSELL.

QUESTIONS PRATIQUES

LE VOTE LIBRE

I

C'est un instrument bien primitif, bien grossier, que notre système électoral. Le comparer au vieux fusil à pierre, ce serait lui faire beaucoup d'honneur; il me semble que l'antique arquebuse à mèche serait pour lui un symbole suffisant.

Prenez en effet le premier venu et demandez-lui quel est le principe, l'âme de nos institutions, il répondra sans hésiter : la Souveraineté du peuple.

En fait comme le souverain n'est pas toujours d'accord avec lui-même, c'est la partie la plus nombreuse, c'est la majorité, qui est investie du droit de gouverner. De plus la majorité gouverne par l'intermédiaire de députés, parce qu'il est impossible qu'elle le fasse personnellement : voilà en bref nos institutions.

La loi électorale, celle d'aujourd'hui comme celle de demain, doit donc satisfaire rigoureusement à une condition; c'est de donner des résultats exactement *représentatifs*. Sans cela elle perd sa raison d'être. La loi devrait même être faite de telle manière que, chaque fois, il sortît des élections une Chambre reproduisant le pays politique, avec la dernière fidélité, — de même que l'image exacte d'une personne sort d'un bon appareil photographique.

Or voici d'abord un défaut que nul ne contestera : L'appareil électoral en vigueur supprime des traits tout à fait essentiels. Il ne rend *pas les minorités*, même énormes. Soit un canton de la France ainsi divisé, 320 électeurs d'un côté, 319 de l'autre; l'appareil traite les 319 comme inexistants. Soit un département où 80 000 électeurs votent pour un homme et 79 999 pour un autre homme, l'appareil tient compte des 80 000 et néglige absolument les 79 999.

« Mais c'est là une conséquence logique du principe même que les majorités gouvernent », dira-t-on.

C'est de la brutalité, de la sauvagerie, du scalpement politique; mais de la logique, non pas! La logique exigerait que la Chambre reproduisît le pays, tel qu'il est, minorités comprises. La majorité gouvernerait, c'est entendu; mais ce serait en présence des minorités, et forcée de les entendre.

Au point de vue pratique, comme c'est habile de supprimer dans la machine politique ce qui vous avertirait des résistances que la machine doit rencontrer!

Mais enfin soit : votre système est destiné à exprimer uniquement la majorité. Comment remplit-il cet office?

Votre système ment à sa mission, d'abord par l'*inégalité inévitable des circonscriptions*. Je vois dans telle circonscription 10 000 électeurs, dans telle autre moitié moins [1].

Supposez deux députés de partis contraires, élus dans ces deux circonscriptions à l'unanimité des suffrages. Officiellement ils sont égaux et se balancent; en fait c'est une minorité de 5 000 qui balance une majorité double. Tout au travers de ceci vient se jeter l'*inégalité des majorités obtenues* : tel est élu moyennant 3 274 voix (c'est le cas de la première circonscription du treizième arrondissement de Paris aux dernières élections) ou moyennant 2 087 (c'est le cas de Sisteron); tandis qu'ailleurs les élus représentent 103 000 voix, et plus. — Il peut donc arriver qu'une majorité de députés soit en fait l'organe de la minorité du pays; que la minorité gouverne et brime la majorité, ce qui est l'absolue perversion de l'office demandé, la machine faisant arrière au lieu d'aller de l'avant, le fusil partant par la culasse et blessant son maître.

Voilà le défaut visible : mais votre système a un vice caché qui est bien pire. Il détruit sournoisement la liberté et par suite la sincérité du vote. Grâce à vos circonscriptions qui localisent *la volonté nationale*, l'électeur a partout très peu de choix. Comment? C'est qu'en chaque circonscription, il n'y a que très peu de candidats *possibles*, très peu d'hommes ayant par leur situation, leur notoriété *locale*, des chances sérieuses pour être élus. Tel homme, qui dans la

1. Aux dernières élections, la première circonscription du treizième arrondissement de Paris compte 8 603 inscrits, et avec ce chiffre, est appelée à nommer un député; alors que Grenoble nomme également un député avec 27 000 inscrits; et Cahors avec 32 991.

France entière serait nommé par 40 000 personnes intelligentes, ne peut se présenter nulle part, parce qu'en une circonscription donnée, il aurait à peine un millier de voix. Or l'électeur ne veut pas perdre son vote; il veut donner sa voix à quelqu'un qui ait des chances. Que fait-il? Aucun des candidats qui se présentent avec chances ne lui agréant précisément, il vote pour celui qui lui déplaît le moins. A chaque élection, des masses d'électeurs se trouvent dans cette situation fâcheuse pour eux, dommageable pour le pays.

J'en appelle ici aux souvenirs de chacun. Que chacun fasse son examen de conscience, et se demande combien de fois dans sa vie, il lui est arrivé de voter avec confiance, avec entrain pour un candidat et en se disant « c'est mon homme! »

Juste retour des choses d'ici-bas! Nous avons voulu, dans notre culte brutal pour la majorité, que l'homme, assez malavisé pour n'en pas faire partie, perdît son vote; et nous éprouvons, vingt fois dans l'existence, que pour entrer dans une majorité factice il nous faut renoncer à notre sentiment réel.

Donc l'électeur a toujours fort peu de latitude; mais il perd presque toute liberté de choix, dans le cas particulier où il désire évincer un député de son parti, dont il n'est pas content. Trouver un candidat, qui ait des chances contre un homme ayant pour lui la possession d'état, est si difficile que souvent on y renonce; on se résigne. Le vieux personnel de chaque parti se perpétue dans les positions conquises. Le député, prenant alors conscience des difficultés que présente son expulsion, devient une espèce d'irresponsable. Or, jamais le sentiment de l'irresponsabilité n'a manqué à produire les plus fâcheuses habitudes, l'insouciance, l'incurie, la poursuite effrontée des intérêts personnels : on n'obtient jamais des hommes qu'ils fassent leur devoir, quand il n'y a plus de pénalité pour l'homme qui ne le fait pas.

II

Les institutions politiques ont, outre leurs effets directs, une influence plus ou moins heureuse sur le moral des hommes qui les pratiquent; elles font mal ou bien l'éducation de l'humanité.

Votre système électoral, à ce point de vue, est détestable. Il entretient et confirme les mauvais penchants de la démocratie.

Parlons à notre aise de ce grand fait, salutaire et périlleux à la fois, qu'on appelle la démocratie. Pour mon compte, je suis un

démocrate résolu. J'estime que le Gouvernement pour tous et par tous est le seul légitime. Je vais plus loin, et je pense que les sociétés modernes ne feront que passer de révolution en révolution, tant que leur régime économique ne se sera pas établi sur le principe de justice « à chacun selon ses œuvres personnelles ». — Mais je ne me fais pas d'illusion sur la démocratie.

La multitude est infatuée d'elle-même. Le nombre non seulement se croit puissant, ce qui est une erreur très explicable; mais il se croit sage, il se croit habile. Je ne dis pas qu'il faille s'en étonner, s'en scandaliser; loin de là, ce penchant est tout ce qu'il y a de plus naturel. Il est très agréable, à chacun de ceux qui composent *tout le monde*, de se répéter le mot fameux : « Tout le monde a plus d'esprit que Voltaire. »

Cependant voici la réalité, telle que l'histoire universelle nous la découvre. S'il appartient à la foule des hommes ordinaires d'entretenir, de maintenir le monde, au point où il est parvenu à chaque moment de sa durée, ce n'est que grâce aux hommes exceptionnels que le monde marche; à eux il appartient exclusivement de le faire avancer. Le monde avance, le monde marche, parce que de temps à autre, quelqu'un invente l'alphabet, ou l'imprimerie, ou la machine à vapeur, ou la gravitation. L'invention est toujours due au travail d'un cerveau individuel. Jamais on n'a vu une réunion populaire, une assemblée, ni même un comité, tirer ce beau résultat de ses séances. Il y a plus. L'inventeur n'est pas un homme quelconque, un homme moyen; ce n'est jamais le premier venu, mais au contraire un individu exceptionnel. Il arrive bien parfois que l'invention, commencée par un homme, ait besoin d'être achevée par d'autres; mais les coopérateurs ne sont jamais nombreux et ce sont toujours des individus exceptionnels.

C'est tout simplement que la capacité d'un homme ne s'ajoute pas à celle d'un autre, bout à bout, comme une planche à une autre planche. Des millions d'hommes, d'un certain degré, ont beau se mettre ensemble, ils ne composeront jamais, à eux tous, un seul homme supérieur d'un seul degré!... Dès qu'il ne s'agit plus de force musculaire, l'impuissance du nombre est évidente. Elle commence aux plus basses manifestations de l'intelligence, aux actes d'adresse. Supposez un fossé à franchir, un peu large, rangez le peuple souverain sur le bord, et priez-le de sauter. Vous verrez à quoi lui serviront les millions de jambes ordinaires dont il dispose.

Le peuple souverain ira au fond du fossé, pendant qu'une paire de jambes d'élite sautera allégrement sur l'autre bord.

Ces vérités ne sont pas absolument méconnues, quand il s'agit d'art et de science, ou même seulement de métier; mais quand il s'agit de politique, vraiment, la méconnaissance est complète. Il n'y a presque pas d'homme qui, sans avoir pris aucune peine pour s'instruire, et après avoir pensé à la politique quelques minutes en toute sa vie, n'en raisonne hardiment. Et quand on se trouve quelques milliers, ou quelques centaines d'hommes à peu près d'accord sur une de ces idées saugrenues qui sont parties on ne sait d'où, et qui flottent pour ainsi dire dans l'air, oh! alors la confiance de chacun en soi-même devient inébranlable.

Ce qui résulte de ces tendances, je vais le dire et je rentrerai par là au cœur même de mon sujet : c'est une manière de concevoir les relations entre le député et ses électeurs qui à mon avis est complètement absurde. Cette conception, encore assez vague dans la plupart des cerveaux populaires, mais très nette chez les meneurs, a reçu un nom; cela s'appelle *le mandat impératif.*

Le mandat impératif n'est pas encore une institutition officielle; il n'a pas de consécration légale. Il n'en a pas, parce qu'il n'est pas facile d'*organiser* cette consécration; mais les électeurs et surtout les meneurs s'efforcent de leur mieux vers cette fin; et en fait le mandat impératif est déjà entré fort avant dans nos mœurs.

« Nous te choisissons pour député, à la condition expresse que dans telle circonstance tu voteras oui, et que dans telle autre tu voteras non; va et observe bien nos commandements. Rappelle-toi que tu es notre mandataire, notre commis. » Beaucoup pensent « notre domestique »; et quelques-uns même ne se gênent pas pour le dire.

Quand il veut être député, l'homme ordinaire se résigne à digérer une forte dose d'humiliation. « Qui veut la fin veut les moyens. — Les autres font bien cela. — Et enfin, le peuple est souverain; donc il a droit de commander. » Voilà les raisons dont il paye sa conscience.

On le nomme, et le commis-député part pour la Chambre. La question où il lui est enjoint de voter oui arrive en discussion. Ses collègues ont beau lui mettre sous les yeux une masse de documents d'où il résulte que voter non serait le bon parti. Le commis-député ne lit pas les documents; il ne peut pas les lire; il s'est engagé à être aveugle. D'autres collègues montent à la tribune, ils commentent les documents, ils en tirent cette évidence que voter oui cons-

titue une résolution funeste pour le pays. Le commis-député ne les entend pas. Il ne les écoute même pas. A quoi bon? Il a juré d'être sourd. — Dites-moi un peu ce que c'est qu'un être qui vient dans une réunion d'hommes pour ne rien voir, ne rien entendre, ne rien reconnaître, n'acquiescer à rien! — « C'est un intransigeant. » Le mot est bien faible. Je dirai, moi, « c'est un insociable ». Voilà le côté grave. Mais la chose a aussi son côté plaisant, comme tout ce qui est parfaitement illogique. En effet, que vient faire à la Chambre le commis-député? Pourquoi du moins y reste-il, pendant qu'on discute? Il use le fond de son pantalon; et il tient de la place, sans profit pour personne. Qu'il dépose son bulletin entre les mains de l'huissier; et qu'il aille prendre l'air; ce sera plus sain pour lui, plus sain pour les autres; l'hygiène au moins y gagnera.

« Mais, répondra-t-on, la foule peut avoir raison. » En effet ce n'est pas impossible; mais il est bien moins impossible encore qu'elle ait tort.

Sans exagération, le vote d'un député à mandat impératif a toutes les chances possibles d'être une résolution malencontreuse. Et je le prouve. En quelque affaire que ce soit, trouver le bon parti à prendre est chose malaisée. Il y a des *conditions* à observer. On ne réussit pas toujours, même en les observant rigoureusement; jugez quand on ne les observe pas du tout!

D'abord il faut avoir un vif sentiment de sa responsabilité; il n'y a que la responsabilité bien sentie, qui induise à réfléchir, à examiner, à se renseigner. Quand on a réfléchi, examiné, recueilli les renseignements, avec tout le soin et toute la contention d'esprit dont on est capable, on peut encore se tromper. Mais si l'on n'a rien fait de tout cela, on se trompe presque infailliblement.

Or c'est absolument le cas des foules électorales. Qu'est-ce que le sentiment d'une responsabilité partagée entre des milliers d'hommes? C'est une médication homéopathique, un remède à la centième dilution? Ce n'est rien du tout. Cela excite l'esprit, aiguillonne l'intelligence, autant qu'une tasse de café jetée dans une cuve d'eau. C'est pourquoi une foule électorale s'engoue d'une idée ou d'un semblant d'idée; et sans examen, sans réflexion, surtout sans information valable, l'adopte avec un entrain proportionnel à son ignorance. Ne me dites pas qu'elle a lu les journaux, que les journaux l'ont renseignée. Combien dans une foule y a-t-il d'hommes qui, consciencieusement, et avec le parti pris d'en tirer le vrai, aient lu un journal pour et un journal contre? Je ne vous demande que

cela, qui encore serait bien insuffisant. Donc quand une foule donne un mandat impératif, l'objet du mandat n'a encore été convenablement examiné, étudié, par personne. Et entre les mains du député, il ne peut plus l'être : le député a pris l'engagement qu'il ne le serait pas.

Une résolution, incluse dans un mandat impératif, est donc un ouvrage, comme heureusement il n'y en a guère dans la vie privée, un ouvrage commencé sans réflexion par la foule, achevé par un homme avec un parti pris d'irréflexion. Il n'y a pas dans cette curieuse collaboration, un seul moment où les plus simples conditions indispensables au succès soient observées.

« Mais, répondra-t-on, si le député n'est pas un mandataire, qu'est-ce donc? Quelle est, selon vous, la relation du député aux électeurs, du gouvernant au gouverné? » — Le député est un mandataire assurément. Mais mandataire de quelle espèce, et sur quel pied? C'est là le nœud.

Pour moi, j'assimile la situation du député à celle de l'architecte, du médecin ou de l'artiste. Comme la médecine, l'architecture, la peinture, la politique est un art — et probablement le plus difficile de tous.

Suivons l'analogie et observons ce qui se passe, toutes les fois que le public a recours à un homme qui professe un art; examinons de près la nature de leurs rapports; voyons quel rôle appartient au public, au *client* (ici c'est tout un), et quel à l'homme de l'art. Pour plus de clarté, de précision, choisissons un art, prenons le médecin.

Deux choses appartiennent au client, l'une au début, l'autre à la fin. Au début, il lui appartient d'exposer son besoin, son désir. « Docteur, j'ai un rhumatisme et j'en voudrais guérir. » — « Bien, dit le docteur après examen, si vous voulez guérir, voici les conditions à observer, les moyens à mettre en usage. Telle est mon ordonnance. » En fin de compte, le client a la faculté de ne pas exécuter les prescriptions de ce médecin, et d'aller chez un autre. Mais vous représentez-vous les rapports du client et du médecin, aboutissant à la plaisante solution que voici :

« Docteur, s'écrie le client, vous n'y connaissez rien; c'est ma conviction. Je n'irai pourtant pas consulter l'un de vos collègues; ce n'est pas la peine. Prenez votre plume. Vous y êtes? bon. Écoutez bien. Écrivez sous ma dictée! voici ce que je dois faire; voici l'ordonnance. » Vous riez; et vous dites « voilà un malade qui ne peut pas manquer de guérir! » Mais le mandat impératif, qu'est-ce, s'il vous plaît? C'est le malade dictant l'ordonnance.

Le client, en politique, ignore qu'il ne dispose que d'un moyen, c'est de bien choisir son médecin, et d'en changer, quand il pense avoir fait un mauvais choix.

Il fut un temps où le peuple avait des médecins obligatoires et héréditaires. Un Louis XIV, comme fils aîné du médecin Louis XIII, était investi du pouvoir de médicamenter la France jusqu'à épuisement du malade... C'était absurde. C'était l'excès dont le mandat impératif, également absurde, constitue le vis-à-vis et le pendant.

Je vais au-devant d'une observation; il y a un point, j'en conviens, où l'analogie semble en défaut. L'homme choisi pour être député, médecin politique, souvent n'en sait pas plus long, n'a pas plus de savoir spécial, que bon nombre de ses électeurs. Il n'a donc pas sur le client, comme le médecin, la supériorité de la compétence. Cela est vrai; mais il n'en faut pas tirer avantage; car c'est justement ce qui ne devrait pas être; car c'est justement un mal dont nous ne devons pas prendre notre parti, et auquel l'avenir tentera de porter remède, — à moins que l'avenir ne retourne au césarisme. D'ailleurs ce mal s'atténue forcément par l'exercice de la députation. Tout député, à moins qu'il ne soit idiot, apprend en partie ce qu'il aurait dû savoir, quand il a été élu. La Chambre est une école, une école mutuelle, où l'on apprend toujours quelque chose que l'électeur ordinaire n'est pas en mesure d'apprendre, car l'électeur ordinaire a un métier, ou une profession qui lui prend nécessairement le meilleur de son temps et de son application. L'électeur ordinaire consacre à l'étude de la politique les quelques moments où il consomme son bock, ou sa tasse de café; ce n'est pas sa faute; il ne peut pas mieux faire; mais il me paraît difficile qu'au bout d'un temps, le député n'ait pas acquis, sur son électeur ordinaire, quelque peu de cette supériorité qui distingue l'homme de l'art de son client. En tout cas, étant donnée une question spéciale à résoudre, il faut convenir que le député possède un avantage décisif. Il a en main des documents, des renseignements, des informations que l'électeur ordinaire n'a pas, et ne peut pas avoir. Le député est à cet égard vis-à-vis de l'électeur comme un homme placé sur une hauteur d'où on découvre le pays, tandis que l'électeur est dans un bas-fond. Finalement, faites une expérience : lisez attentivement une discussion entre orateurs à la Chambre; écoutez attentivement d'un autre côté une discussion entre orateurs au cabaret ou au café, et comparez les deux, au point de vue de la clarté, de la précision

du langage, de la suite et de la logique dans les idées. Je crois que vous mesurerez assez aisément la distance intellectuelle qui sépare le public d'une Chambre des députés, fût-elle des plus médiocres.

Précisons bien, pour que le lecteur ne m'accuse pas de contradiction. Toute Chambre est nécessairement un *milieu* supérieur; mais avec cette supériorité relative, elle peut être inférieure, très inférieure, à la tâche difficile qui lui incombe.

Avec votre système électoral, la relation raisonnable du gouvernant au gouverné, s'efface des esprits de plus en plus; c'est forcé. Le candidat se présente dans l'attitude d'un solliciteur. Et il faut voir en réalité dans les réunions publiques jusqu'où les deux parties contractantes descendent, l'une dans une indigne humilité, l'autre dans une sorte de maîtrise exigeante et impertinente. « Si vous voulez bien m'honorer de votre confiance, dit l'une, je ferai ceci, j'éviterai cela. Vous n'avez d'ailleurs qu'à parler, dire ce que vous désirez que je sois : je le serai. » L'autre répond, d'un ton rogue : « Tu me demandes une bonne place, lucrative et honorable à la fois; tu comprends bien que j'ai le droit d'y mettre des conditions; si elles ne te vont pas, tu n'as qu'à chercher fortune ailleurs ».

Ce petit dialogue rend, sans exagération, l'attitude réciproque du candidat et de la foule, telle qu'elle est dans la plupart des réunions électorales. Aussi savez-vous ce qu'elles sont finalement? une école où le peuple apprend le mépris. Écoutez les dissertations politiques du peuple de Paris, dans les cafés, les chemins de fer, les omnibus, les bateaux, et vous verrez jusqu'à quel point il a profité de cette école. A l'entendre, on dirait qu'il suffit d'être député, sénateur, gouvernant à un titre quelconque, pour être bête ou fripon ; en revanche, il suffit de n'être rien, de n'avoir rien appris pour être clairvoyant, et savoir ce qu'il y a à faire.

III

Si l'on veut rétablir la responsabilité du député, il faut commencer par assurer à l'électeur la liberté et la sincérité du vote.

Un système électoral rationnel est donc tenu de satisfaire à la condition primordiale que voici : tout électeur doit être maître de choisir qui bon lui semble, sans se préoccuper de ce qui en résultera. Mais pour qu'il ne s'en préoccupe pas, il faut nécessairement que les choses soient arrangées de telle sorte, que tout vote porte, et qu'aucune voix ne reste sans effet.

Nous allons exposer un système qui se propose de satisfaire à cette condition fondamentale.

Commençons par indiquer une modification, qui devrait être préalablement opérée dans le régime intérieur de la Chambre des députés et sans laquelle le système proposé serait absolument impossible.

Aujourd'hui chaque député, quand il vote à la Chambre pour ou contre une proposition, dépose dans l'urne un bulletin qui vaut une voix. Que le député représente 4 000 Français ou 20 000, c'est tout un; ce qui, soit dit en passant, n'est ni juste, ni conséquent, dans un gouvernement fondé sur la représentation exacte et le droit des majorités. Remplaçons ce régime par un autre [1].

Dorénavant, *à la Chambre*, chaque député vote, non plus avec un bulletin individuel, mais avec le chiffre de voix par lui obtenu. Paul a été nommé par 35 000 suffrages. Chaque fois qu'il vote, pour ou contre une loi, il vote avec ce coefficient, 35 000. Les lois sont donc désormais adoptées ou repoussées, non par 400 voix contre 200 (je suppose), mais par six millions contre trois. Il n'est besoin pour cela que de faire une addition un peu plus longue [2].

Exposons maintenant le système électoral, que cette modification, excellente en elle-même, va rendre praticable.

1° Il n'y a plus de circonscription électorale; un seul collège englobe le pays tout entier. — D'ailleurs chacun, comme aujourd'hui, vote à sa commune.

2° Chaque électeur n'a droit qu'à un représentant; ne vote *effectivement* que pour un seul député. Cependant, *il lui est recommandé* d'écrire sur son bulletin plusieurs noms, l'un au-dessous de l'autre, dans l'ordre de ses préférences. Il peut en mettre dix, vingt, trente, si bon lui semble. C'est sans inconvénient, et cela peut être utile. On comprendra tout à l'heure pourquoi.

1. Le système actuel contient une inconséquence assez plaisante pour qui y réfléchit et dont plus tard nos neveux seront étonnés, je crois. Notre principe c'est que la majorité gouvernera. Cela posé, nous faisons des élections locales dans des circonscriptions très inégales. En chaque circonscription nous observons le principe de la majorité, prenant soigneusement pour élu l'homme qui a obtenu la majorité, fut-ce d'une voix. Puis à la Chambre nous donnons une voix égale à ces députés, dont l'un représente 3 000 Français et l'autre 10 000. En vertu de quelle idée, s'il vous plaît? Où est la logique? Je vous le demande. Nous posons une règle en un sens, et puis une seconde en sens contraire. « Les habits des moines seront blancs; c'est-à-dire noirs. »

2. Cette idée, qui est la clef de voûte du système proposé, et sans laquelle il ne serait pas possible, ne m'appartient pas. L'honneur en revient à feu Alphonse Courbebaisse, qui en avait tiré d'ailleurs un système électoral notablement différent du mien.

Ainsi l'électeur est prévenu de trois choses : 1° il n'a qu'un député à choisir; 2° il peut choisir qui bon lui semble, les circonscriptions étant abolies et tous les candidats étant candidats par toute la France; 3° toutefois, s'il veut être bien sûr de voter utilement, il doit mettre, au-dessous de son candidat de prédilection, d'autres noms qui lui agréent encore, quoiqu'à un moindre degré.

IV

C'est fait, le vote a eu lieu. — On dépouille les bulletins dans chaque commune. L'opération est des plus simples; car sur chaque bulletin la première ligne seule compte, pour le moment. Les scrutateurs n'ont à relever qu'un nom par bulletin, le premier. — On dresse la liste de tous les noms sortis de l'urne avec le chiffre des voix afférent à chacun, et on l'envoie au chef-lieu du département. — Là on totalise le résultat de toutes les communes du département. Ce résultat est envoyé à Paris, où l'on totalise les résultats de tous les départements.

Est élu député, quiconque a recueilli dans le pays, n'importe en quels coins, le minimum *exigé de 10 000 voix* [1]. — Une opinion, comptant en France 10 000 adhérents, se trouvera donc représentée.

— « Fort bien, mais le plus grand nombre des candidats, sinon tous, se trouveront avoir ou plus ou moins de 10 000. En présence de ce résultat certain, qu'allez-vous faire? » — Occupons-nous d'abord de ceux qui ont réuni plus de 10 000. A partir de 10 000, nous l'avons dit, ils sont députés élus; mais cela *n'empêche pas de porter à leur compte les voix excédantes*; car, avec le régime par nous établi pour les votes à la Chambre, un député à 20 000 voix est, pour ainsi dire, un double député, et il est un triple député avec 30 000. Bref, chaque député a dans les résolutions de la Chambre *une part exactement proportionnelle à sa valeur représentative, à son coefficient.*

Nous suivons ce principe jusqu'au chiffre de 100 000 voix. Au delà de ce chiffre, les voix ne sont plus portées au compte du député qui les a obtenues. — « Qu'en faites-vous alors? » — Vous le verrez tout à l'heure.

« Mais pourquoi ce maximum de 100 000 voix et pourquoi ne pas suivre le principe jusqu'au bout? » — Je vais vous le dire. D'abord

1. Ou tout autre chiffre que vous voudrez.

je ne tiens pas précisément au chiffre de 100 000 voix, on peut le remplacer par un autre; mais il faut un maximum. Sans cette limite, il pourrait arriver que chaque parti portât toutes ses voix sur un, ou deux, ou trois noms. Il ne sortirait des élections que dix ou quinze députés, moins peut-être. La besogne de la Chambre deviendrait, dans ces conditions, impossible; si tant est que ce fût là une Chambre[1]. Est-ce que, dans votre système, vous permettez à un député de représenter les dix ou vingt départements par lesquels il a été simultanément élu? Ne vous récriez donc pas contre mon maximum, car il est juste l'*équivalent* de votre règle restrictive.

— « Mais que deviennent les voix excédant 100 000? » — Nous l'allons voir. Voici le député C... qui est dans ce cas. Il a obtenu 200 000 suffrages, au delà du maximum. Nous lui prenons donc 200 000 bulletins.

« Mais, comment les prenez-vous? » — Écartons tout arbitraire et usons de procédés rationnels. Nous savons quels départements ont donné à C... le plus de voix; et de même en chaque département quelles communes ont le plus voté pour lui. Nous suivons cet ordre, et en le suivant, nous utilisons jusqu'à 100 000 bulletins au nom de C... c'est-à-dire que nous mettons décidément à part ces 100 000, pour ne plus nous en occuper. — « Et les autres? » Les autres votes au nom de C... sont invalidés dans leur première ligne; mais ils vaudront par leurs *lignes subséquentes*. Ou si vous voulez, pour ceux-ci, la seconde ligne sera considérée comme étant la première. Ce n'est pas plus difficile que cela. — « Je comprends : le dépouillement de la première ligne vous donne : 1° des députés à 100 000 voix; 2° des députés étagés de 10 000 à 100 000; 3° des candidats plus ou moins nombreux, qui n'ont pas atteint le minimum exigé. Les bulletins portant les noms des deux premières catégories sont en fait utilisés, colloqués, et ne vous en occupez plus. Quant aux bulletins de la troisième catégorie, vous allez évidemment les dépouiller en seconde ligne. » — Comme vous le dites, ce sera notre second tour. Mais observez que le second tour ici ne touche en rien le public. Le public n'a pas à se déranger, à faire quoi que ce soit. Toute la tâche incombe à des bureaux.

On procède au dépouillement de la seconde ligne d'après quelques règles très simple : 1° nous rencontrons, je suppose, le nom d'un député déjà élu; nous portons cette voix à son compte, et sa valeur

1. Si on ne nommait que des chefs et sous-chefs de parti, ce serait une réunion d'adversaires irréductibles.

représentative s'en accroît d'autant; 2° nous rencontrons le nom d'un homme déjà ensuffragé, mais insuffisamment; nous portons cette voix à son compte. Celui-ci sortira peut-être député, au bout du second tour, ou grâce à l'appoint qu'apporteront les tours subséquents, car les votes des *différents tours s'ajoutent ensemble et s'accumulent au profit du candidat*; 3° nous rencontrons un nom nouveau et nous ouvrons un nouveau compte, en vue des tours subséquents.

Il est clair, n'est-ce pas? que ce second tour va augmenter considérablement les bulletins *colloqués*, *utilisés*, et diminuer d'autant les bulletins à utiliser.

Pour les bulletins qui restent inutilisés après le second tour, on poursuit, on procède au troisième tour, au quatrième, au cinquième, s'il le faut, toujours par les mêmes règles. A vrai dire, je crois qu'on n'aurait pas souvent lieu d'aller jusqu'au cinquième tour.

La règle de l'*accumulation* a peut-être besoin d'être expliquée, justifiée, on va la comprendre par un exemple. Nous rencontrons dans une circonscription des bulletins construits des trois manières suivantes :

1re ligne.....	Paul	Pierre	Jean
2e ligne.....	Pierre	Jean	Léon
	(au nombre de 7000)	(de 5000)	(de 4000)

Paul a 7 000 voix en première ligne; mais c'est tout. Pierre a 5 000 voix en première ligne et 7 000 voix en seconde ligne. Jean a 4 000 voix en première ligne et 5 000 voix en seconde. La signification de ces votes me paraît très claire. Paul a 7 000 adhérents qui le préfèrent à tout autre. Ce n'est pas assez; Paul n'est pas élu. Pierre réunit sur lui 5 000 adhérents qui le préfèrent à tout autre, et 7 000 personnes qui le considèrent comme l'équivalent suffisant de Paul, leur préféré; en somme un groupe de 12 000 électeurs l'acceptent. Il est élu député. Jean n'a réuni que 9 000 adhérents. Il n'est pas nommé.

Nous avons finalement un résidu de bulletins non colloqués, les candidats inscrits sur ses bulletins étant tous restés au-dessous du minimum. Que faire de ces bulletins? Faut-il renoncer à leur donner un effet? pas du tout. Nous relevons sur chacun d'eux le nom *inscrit en première ligne*. La personne qui le porte est prévenue par le maire de sa commune d'avoir à désigner l'homme qui représente le mieux ses opinions, et à qui elle confère les voix obtenues par elle-

même en pure perte. Qu'est-ce que cet expédient? tout simplement une élection à deux degrés, système que vous pratiquez pour le Sénat et qui nous donna en 1789 l'Assemblée constituante. Qu'on réfléchisse avant de protester trop vivement contre les élections à deux degrés! Elles sont dans la nature des choses là où, comme chez nous, beaucoup d'électeurs sont mal instruits des questions et des hommes politiques.

Quand un paysan ne connaît ni de près ni de loin aucun des candidats ayant chance d'arriver, si, dans son incertitude, il préfère voter pour son maire, son notaire ou son médecin, qu'il connaît très bien, son vote est plus sincère et plus respectable que s'il faisait le contraire. Avec notre système, ce vote devient praticable.

Grâce à l'invention capitale du coefficient des députés, le maire, le notaire, ou le médecin en question, déléguerait généralement ses voix à un député déjà élu, qui exprimant l'opinion du second électeur, n'exprimerait pas trop mal l'opinion du premier, ou plutôt l'exprimerait aussi bien qu'elle peut l'être. Rien n'empêcherait ces candidats d'ailleurs involontaires pour la plupart, de se concerter entre eux de manière à faire un député nouveau.

Les gens, dupes des apparences, ne s'aperçoivent pas qu'aujourd'hui même, le vote à deux degrés est en fait largement pratiqué. Quand un comité choisit des candidats et les impose à la foule, ce qui se voit très souvent, est-ce que cette foule ne vote pas à deux degrés? Seulement l'ordre de l'opération est renversé, ce qui vicie complètement l'opération. L'électeur du second degré désigne en fait à l'électeur du premier les députés à nommer, sans avoir été au préalable élu lui-même par l'électeur du premier degré. Il est un faux mandataire qui ne tient son rôle que de lui-même.

V

Sans doute le système que nous proposons ne supprimerait pas les candidatures et les boniments. Mais il permettrait à un certain nombre d'hommes d'arriver à la Chambre sans avoir passé sous ce joug. Il y a heureusement en France des électeurs, encore en assez grand nombre, qui comprennent ce que doit être un député. Ils se rendent compte que c'est un guide, dont on attend mieux que de soi-même; ou que ce n'est rien du tout. Libres de choisir, sans avoir à craindre de perdre leurs votes, ces électeurs s'efforceraient de trouver le meilleur guide. Celui-ci n'aurait pas besoin de s'offrir

et de se faire valoir. Il y aurait des hommes qui ne s'offriraient pas et qui seraient élus tout de même. Ceux-là seraient le sel de nos institutions. Ils empêcheraient la corruption des idées et des sentiments de prévaloir; et peu à peu même, ils la feraient reculer [1].

Je sais bien qu'avec votre système les personnalités voyantes, les réputations tapageuses, arrivent souvent sans avoir besoin de se livrer à la réclame, ni de comparaître devant le maître. Le bénéfice ne m'en paraît pas bien grand. La popularité des hommes populaires est généralement due à des dons qui n'ont rien de commun avec ce que l'art politique demande. On acclame un Lamartine pour une belle phrase sur le drapeau rouge; on nomme un Eugène Sue pour avoir écrit les *Mystères de Paris*; ou mieux encore, un Murat, ignoré la veille, sort en tête de la liste de Paris, parce qu'on joue au cirque un mélodramme où le père du candidat est brillamment représenté.

Ce n'est pas cela qu'il nous faut; il faut que des électeurs sérieux, réfléchis, instruits, des électeurs d'élite, puissent aller chercher dans son obscurité relative l'homme d'étude et d'aptitude spéciale. Il faut qu'ils puissent le nommer, le produire à la lumière, le mettre à même de faire ses preuves à la Chambre. Une fois qu'il y sera, si les électeurs ne se sont pas trompés, cet homme grandira; il étendra l'ascendant de son mérite sur la Chambre, d'abord, et finalement sur le pays. Si les électeurs d'élite se sont trompés, ce qui en politique peut arriver aisément à tout le monde, ils essayeront de choisir mieux une autre fois, et ils y arriveront. En tout cas, ce n'est que par les électeurs d'élite que peut s'opérer régulièrement — en dehors des bonnes fortunes du hasard, trop rares, hélas! — le recrutement des députés capables. Et sans le recrutement des capacités, la démocratie, il faut qu'elle le sache bien, est destinée à aboutir, là où tant de fois, d'après le témoignage de l'histoire, elle a abouti, au césarisme.

Le faible naturel à la démocratie de s'adorer elle-même, secondé qu'il est par ce grossier système électoral qui intronise le nombre et écrase les minorités, nous a conduits à un état de choses vraiment étrange. Des maux contradictoires en apparence s'y trouvent

1. Et notez qu'il est encore un point sur lequel je n'insiste pas. Les dépenses, qu'impose au candidat la lutte électorale, deviennent de jour en jour plus considérables. Cela va à quinze ou vingt mille francs, *au minimum*. On ira bien plus loin dans cette voie. Et alors, très peu d'hommes voulant ou pouvant se présenter, la liberté du choix deviendra nulle : et on donne un traitement aux députés, pour que les hommes pauvres puissent concourir !

réunis. Nous avons à la fois des candidats obséquieux jusqu'à la servilité, et des députés quasi irresponsables dont on ne peut pas se défaire. Nous sommes un peuple très souverain dans les réunions, les comités, les *parlottes*, et en même temps nous sommes des électeurs forcés à chaque instant de voter pour des candidats désagréables ou de vieux représentants démonétisés. Humiliation du candidat, responsabilité illusoire du député; et au fond, par-dessous, la réalité lamentable, qu'on peut définir d'un mot : domination sourde des meneurs intermédiaires. Partout en effet, il y a un petit nombre d'hommes qui, au nom du peuple souverain, posent au candidat les conditions préalables, qui ensuite se chargent de demander compte au député; gens qui se sont donné à eux-mêmes cette mission, qui sont irresponsables de leurs bévues; que l'intérêt, ou en tout cas la vanité, fait agir. Bref, c'est l'exploitation du suffrage et de la démocratie par un type qui s'appelle en Amérique le politicien, mais qui dans un langage plus cosmopolite et plus clair peut s'appeler l'effronté !

Le règne des effrontés s'accentuant de plus en plus, un phénomène alarmant se manifeste : l'abstention, l'abstention sous une double forme. Les personnes qui pourraient, qui devraient peut-être se porter candidats, prennent bien garde de le faire. Il leur répugne absolument d'entrer dans cette lice où l'on a beaucoup trop la chance de rencontrer un adversaire brutal, déloyal même, ou un grotesque charlatan qui doit précisément à ses défauts un avantage écrasant. L'habitude nous a rendus insensibles à la laideur de nos luttes électorales; mais en fait, trop souvent, elles sont bien vilaines. D'autres en grand nombre commencent à s'abstenir même de voter. Quoi d'étonnant, si les natures distinguées, placées entre l'alternative de voter sans résultat ou de se mettre à l'unisson des grosses masses, préfèrent ne pas voter du tout!

Il ne faut pas dire « ce sont des réactionnaires », car il n'est pas du tout vrai que les réactionnaires seuls s'abstiennent.

L'abstention gagne une certaine espèce de républicains, ceux justement dont la République a le plus besoin, ceux qui ont le sentiment de la justice envers l'adversaire, ceux qui savent que *brimer* l'adversaire n'est pas une solution. Les équitables et les clairvoyants paraissent de plus en plus disposés à se mettre à l'écart. Il en résulte une démocratie qui, si l'on peut ainsi parler, se décapite elle-même.

Sous un régime électoral où les minorités sont écrasées, même

les minorités républicaines et gouvernementales, force est bien que l'esprit des masses, le moral des masses, règnent sans contrepoids, dans la Chambre, comme au dehors. Or les masses — *et ce n'est pas leur faute* — ont un manque absolu d'idées valables et dignes de ce nom, et en même temps une brutale intransigeance, pour ce qui ne cadre avec leurs prétendues idées du moment. Aussi voyez ce qui est à l'ordre du jour, ce qui est à la mode, ce qui constitue le bel air des politiques. C'est non seulement de ne rien céder, de n'entendre à aucune concession, mais c'est de vexer l'adversaire, et de le pousser à bout. En même temps on se divise, on se dispute, on se constitue adversaires les uns des autres, pour des questions misérables qui ne sont pas des questions; ou quand, par hasard, on tombe sur une véritable question dont la solution traîne des conséquences importantes, on l'aborde, on l'agite dans une disposition d'esprit tout à fait puérile.

Le système actuel est d'une imperfection si frappante, qu'on a proposé pour son amendement quantité de modifications diverses. Adoptées, appliquées ces mesures auraient pour la plupart donné de bons résultats, mais des résultats peu étendus, partiels. Les grands défauts du système seraient restés. Convenons cependant que quelques-unes de ces propositions semblent impraticables. Celle par exemple de rendre le vote obligatoire, de punir l'abstention. Certes c'est là un mal qui gagne. Ce mal s'explique assez quand on songe que des milliers et des millions d'électeurs sont certains d'avance qu'ils feront un acte inutile, en exprimant leur véritable opinion. Faites que chacun puisse élire qui bon lui semble, avec la certitude d'agir efficacement, et vous verrez s'il y a beaucoup d'abstentions. Mais forcer les gens à voter, comment y parviendrez-vous? En infligeant des amendes? Il faudra bien admettre des cas excusables, la maladie, l'indisposition? Qu'est-ce qui n'aura pas été indisposé, et ne vous en offrira pas un certificat? Les contrôlerez-vous sérieusement ces certificats? Administrativement? Ce serait ouvrir la porte à bien des abus. Au moyen des tribunaux? Que d'affaires pour eux; que de faux témoignages, d'attestations complaisantes; que d'acquittements immérités[1]!

1. On me fait une observation que je trouve juste et même profonde : c'est qu'une loi, qui proclamerait le devoir de voter, dût-elle demeurer sans application, sans sanction, serait une bonne chose, parce qu'elle avertirait l'esprit public; grâce à la parole sévère de la loi, bien des gens verraient clairement

J'en reviens aux propositions qui seraient praticables; elles ont trop souvent quelque chose en elles qui fait qu'elles ne seront jamais adoptées Elles partent ordinairement de personnes qui sont toujours à quelque degré ce qu'on appelle réactionnaires. Et c'est pourquoi on y sent, ce qui y est véritablement, une envie de réfréner, ou de corriger, ou redresser notre maître, le peuple souverain. Or ce maître est pour le moment très ombrageux, très susceptible, et craint jusqu'à l'ombre d'une bride, ou d'une rêne. Si on veut que la démocratie consente à une modification du suffrage universel, il faut que cette nouveauté soit telle, qu'elle apparaisse comme un pas en avant. Il faut qu'on puisse la solliciter comme une application plus exacte du principe démocratique; la réclamer au nom de la logique et de la conséquence.

Il me semble que le système que j'ai exposé présente assez ce caractère. Il n'a pas contre lui de proposer un suffrage inégal (comme le fait, par exemple, le projet qui accorderait double ou triple vote aux pères de famille). Il n'apporte avec lui aucune restriction ni bride, ni rêne quelconque. Au contraire. Il dit au peuple souverain : « Au fond, mon ami, tu n'es pas du tout aussi souverain que tu en as l'air, ou que tu crois l'être. Tu es bien plus mené que tu ne penses; tu l'es par ces entrepreneurs d'élection, par ces promoteurs et formateurs de comités, qui prennent l'initiative, occupent tout de suite la position dominante et de là t'imposent leur choix, au nom d'une prétendue nécessité d'entente et de discipline. Ne vois-tu pas qu'en localisant le suffrage, en liant la manifestation de la volonté nationale aux compartiments du sol — localisation qui, j'en conviens, paraissait inévitable — on est allé bien innocemment presque à l'opposé de son but. On voulait avoir la manifestation de la volonté nationale; on n'en a que l'apparence. Je te libère de cette servitude du sol, du département, de l'arrondissement. En rendant la liberté au vote, je lui restitue du même coup la possibilité d'être sincère. Cela est capital, primordial. Toute autre réforme, partielle, secondaire, est de peu d'effet si la sincérité n'existe au préalable. Tu pourras enfin nous montrer ce que tu es, ce que tu penses et veux véritablement. Jusqu'ici nous avons cru le savoir; et nous ne l'avons jamais bien su. »

l'*obligation* là où ils ne voient en ce moment qu'un acte tout à fait libre, et sans rapport avec la morale. Cela me range parmi les partisans de la loi, sans d'ailleurs modifier mes idées quant à son application.

Il dit aux députés : « Je te rends la possibilité de garder, si tu le veux, une attitude digne. Les conditions actuelles te sollicitent en sens contraire, elles veulent qu'on s'offre, qu'on recherche l'électeur, qu'on courre la clientèle, vantant sa marchandise, se louant soi-même et décriant la boutique d'en face. Pourquoi? C'est qu'entre deux ou trois candidats qui se disputent un même terrain étroit la concurrence est directe, précise. L'on est carrément opposé l'un à l'autre; c'est un duel en champ clos. Et cela rappelle encore le duel en ceci que le parti qui remporte la victoire supprime politiquement le vaincu, qu'il reste seul à vivre de la vie légale. Aussi le candidat est-il poussé aux excès, non seulement par son intérêt personnel, mais par les fureurs de son parti.

« De là ces professions de foi qu'on plaque aux murs, plus exagérées qu'un prospectus de commerce; et dans les réunions publiques, ces boniments immodestes et menteurs qui rappellent les charlatans dans leur voiture à musique; et les personnalités, bientôt injurieuses et grossières, qu'on échange par les affiches de la dernière heure; et le ton poissard qui s'accentue encore au moment du ballottage; et les frais de publicité ruineux qui deviennent toujours plus énormes; et les fraudes électorales auxquelles on finit toujours par recourir plus ou moins de part et d'autre.

« Dans les conditions que je t'offre, tu serais candidat sans être précisément l'adversaire d'aucun autre; cela changerait singulièrement ta situation et par suite tes mœurs. Je ne dis pas que toutes les choses fâcheuses que nous voyons seraient supprimées, mais qu'elles seraient fortement atténuées. Cela te libérerait en grande partie des meneurs, des faiseurs d'élection. Une fois député, tu ne serais plus obligé de marcher autant sur lettres reçues, tu ne courrais plus autant les ministères pour obtenir des places à des incapables et des avancements à de mauvais employés; tu ne corromprais pas comme aujourd'hui toutes les administrations en y introduisant l'idée qu'on avance plus sûrement par l'intrigue que par le travail. A l'égard des masses électorales, je l'ai dit déjà, tu serais sur le pied où il faut être, sur le pied d'un conseiller à qui l'on se confie. Et enfin tu ne te ruinerais pas, ce qui te démoralise. »

Il n'y a qu'une catégorie de gens pour qui je n'ai pas de bonnes paroles; ce sont les entrepreneurs de candidatures, les meneurs. Ceux-là ne peuvent agréer un système qui ruinerait leur joli commerce.

Je ne m'imagine pas que ce que je propose soit la panacée; mais je crois que ce serait un remède d'une efficacité assez considérable. Il en sortirait peut-être une orientation nouvelle de la politique. Évidemment les partis ne seraient pas supprimés; ce serait une énorme illusion que de le croire : mais les partis ne nous tromperaient plus sur leur étendue et leur force réelles. On verrait ce qui, je crois, est la vérité : à savoir que les masses sont assez indifférentes aux prétendus principes, et plutôt préoccupées de questions particulières d'un intérêt tout pratique, telles que la liberté ou la protection économique, l'assiette de l'impôt, la réforme des frais de justice, les coupes économiques à faire dans le budget, etc. Obligées par le système actuel de voter pour des candidats à couleurs politiques plus ou moins tranchées, les masses adoptent sans réflexion tel ou tel parti; elles s'enrôlent au hasard sous les divers drapeaux. Cela fait de grandes armées homogènes pour l'œil, mais c'est là une illusion énorme. Le fond de chaque troupe est sans convictions solides, et par suite n'est pas capable de fidélité au drapeau; ce qui nous expose à de grands revirements brusques, qu'on ne peut pressentir ni prévenir.

Le jour où le gros de la nation s'exprimerait avec vérité par ses mandataires, on verrait entrer à la Chambre une majorité de députés, à peu près sans esprit de parti, étrangers à toute secte ou faction, qui seraient par position les juges, les arbitres entre les députés de partis, donnant raison tantôt à l'un, tantôt à l'autre des partis, selon le jugement de leur bon sens. La politique de cette majorité serait un perpétuel essai de conciliation, de combinaison, de compromis. Je ne dis pas que les combinaisons seraient toujours heureuses; mais elles vaudraient mieux que ce qui se fait actuellement. Je sais bien des gens qui louent l'esprit de parti sur la foi d'une métaphore, et vont répétant que l'esprit de parti est le vent qui enfle la voile, fait marcher la barque. L'esprit de parti, tout nu, sans la draperie des métaphores, consiste à trouver tout mauvais chez l'adversaire, tout excellent chez soi; il se fait un point d'honneur d'être intransigeant, inconciliable, exclusif, et d'user brutalement de la victoire quand il la tient. Pour moi, je crois que l'esprit de parti est absolument le contraire de l'art politique, lequel, je le reconnais d'ailleurs, est tout à créer.

P. Lacombe.

TABLE DES AUTEURS

Belot (G.). — La restauration de l'autorité..... 505-528
Blondel (M.). — L'illusion idéaliste..... 726-745
Brunschvicg (L.). — De quelques préjugés contre la philosophie..... 401-421
Chartier (E.). — Commentaire aux fragments de Jules Lagneau..... 448-473
— — — (*suite et fin*)..... 529-565
Couturat (L.). — Essai sur les fondements de la géométrie, par Bertrand Russell..... 354-380
— . . — Sur les rapports du nombre et de la grandeur..... 422-447
Darlu (A.). — Encore quelques réflexions sur le quasi-contrat social.. 113-122
— . — De M. Brunetière et de l'Individualisme. — A propos de l'article « Après le procès »..... 381-400
Delacroix (H.). — Avenarius. Esquisse de l'Empirio-criticisme (*suite et fin*). 61-102
Drouin (M.). — Remarques sur les rapports de la représentation et du sentiment..... 103-112
Dunan (Ch.). — La nature des corps..... 303-328
Durkheim (E.). — Représentations individuelles et représentations collectives..... 273-302
Halévy (Elie). — Quelques remarques sur la notion d'intensité en psychologie..... 589-607
Jacob. — La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui..... 170-201
Lacombe. — Le vote libre..... 777-796
Lagneau (J.). — Fragments..... 123-169
Lalande (A.). — Le langage philosophique et l'unité de la philosophie. 566-588
Lamennais. — Fragments inédits de l' « Esquisse d'une philosophie » publiés par Ch. Marechal..... 704-725
Lapie (P.). — La justice pénale..... 260-271
Lechalas (G.). — L'axiome de libre mobilité, par B. Russell..... 746-758
Noël (G.). — La philosophie de M. Lachelier..... 230-259
Parodi (D.). — La question de l'enseignement secondaire..... 654-666
Poincaré (H.). — La mesure du temps..... 1-13
Rauh (F.). — La conscience du devenir (*suite et fin*)..... 38-60
Russell (B.). — Les axiomes propres à Euclide sont-ils empiriques?... 759-776
Simiand (F.). — L'année sociologique 1897..... 608-653
Tarde (G.). — Les lois sociales. — I. Répétition..... 14-37
— — — II. Opposition..... 202-229
— — — III. Adaptation..... 329-353
Vailati. — La méthode déductive comme instrument de recherche.... 667-703
Weber (L.). — La modalité du jugement, par M. Léon Brunschvicg.... 474-504

TABLE DES ARTICLES

Corps (**La Nature des**), par Ch. Dunan..... 303-328
Conscience du devenir (**La**), par F. Rauh..... 38-60
Esquisse d'une philosophie (**Fragments inédits de l'**) de Lamennais, publiés par Ch. Marechal..... 704-725
Fragments de J. Lagneau..... 123-169
— (**Commentaire aux** —), par E. Chartier..... 448-473
— — — — 529-565
Illusion idéaliste (**L'**), par M. Blondel..... 726-745
Intensité en psychologie (**Quelques remarques sur la notion d'**), par E. Halévy..... 589-607
Langage philosophique et Unité de la philosophie, par A. Lalande..... 566-588
Lois sociales (**Les — I. Répétition**), par G. Tarde..... 14-37
— — **II. Opposition**), — 202-229
— — **III. Adaptation**, — 329-353
Méthode déductive (**La — comme instrument de recherche**), par Vailati. 667-703
Nombre et grandeur (**Sur les rapports du — et de la —**), par L. Couturat. 354-380
Philosophie d'hier (**La — et celle d'aujourd'hui**), par Jacob..... 170-201
Préjugés contre la philosophie (**De quelques**), par L. Brunschvicg. 401-421
Représentations individuelles et Représentations collectives, par E. Durkheim..... 273-302
Temps (**La mesure du**), par H. Poincaré 1-13

DISCUSSIONS

Axiome de libre mobilité (**L'**), d'après B. Russell, par G. Lechalas..... 746-758
Axiomes propres à Euclide (**Les — sont-ils empiriques?**), par B. Russell. 759-776
Sentiment (**Remarques sur les rapports des représentations et du — d'après M. Ribot**), par M. Drouin..... 403-412

ÉTUDES CRITIQUES

Avenarius : Esquisse de l'Empirio-criticisme, par H. Delacroix..... 61-102
Brunschvicg, la Modalité du jugement, par L. Weber..... 474-504
Lachelier (**La philosophie de M.**), par G. Noël..... 230-259
Russell, Essai sur les Fondements de la géométrie, par L. Couturat.... 354-380
Sociologique (**L'Année — 1897**), par F. Simiand..... 608-653

QUESTIONS PRATIQUES

Autorité (**La Restauration de l' —**), par G. Belot..... 505-528
Brunetière (**De M. — et de l'Individualisme. A propos de l'article « Après le procès »**), par A. Darlu..... 381-400
Enseignement secondaire (**La question de l'**), par D. Parodi..... 654-666
Justice pénale (**La**), par P. Lapie..... 260-271
Quasi-Contrat social (**Encore quelques réflexions sur le**), par A. Darlu.... 403-422
Vote libre (**Le**), par G. Lacombe..... 777-796

TABLE DES SUPPLÉMENTS

Livres français nouveaux.

Angot des Rotours (J.). — Aube de Siècle, 1 vol. in-18 de 316 p., Perrin et Cie. — Mai, 5, I.
Arréat (L.). — Les croyances de demain, 1 vol. in-18 de 178 p., Alcan. — Mai, 4, III.
Bérenger (H.). — La conscience nationale, 1 vol. in-12 de 338 p., Colin. — Septembre, 9, I.
Bertillon (Dr J.). — Le problème de la dépopulation, 1 vol. in-12 de 82 p., Colin. — Mai, 6, I.
Bertrand (A.). — L'Enseignement intégral, 1 vol. in-8 de 313 p., Alcan. — Mai, 4, II.
Blondeau (Cyrille). — L'absolu et sa loi constitutive, 1 vol. in-8 de 358 p., Alcan. — Mars, 5, I
Bonnefon (P.). — Montaigne et ses amis, 2 vol. in-18, Colin. — Mai, 7, I.
Boutroux (E.). — Études d'histoire de la philosophie, 1 vol. in-8 de 443 p., Alcan. — Janvier, 1, I.
Calinon. — Étude sur les diverses grandeurs en mathématiques, 1 broch. de 30 p., Gauthier-Villars. — Janvier, 3, I.
Clamageran (J.-J.). — La lutte contre le mal, 1 vol. in-12 de 310 p., Alcan. — Janvier, 3, I.
Darlu (A.). — De M. Brunetière et de l'Individualisme, 1 br. de v-7,8 p. in-16 (Questions du temps présent), Colin. — Septembre, 8, II.
Darmesteter (Mary). — La vie d'Ernest Renan, 1 vol. in-18 de 328 p., Calmann Lévy. — Juillet, 3, II.
Dugas (L.). — La timidité, 1 vol. in-18, 167 p., Alcan. — Mai, 3, II.
Dunan (C.). — Essai de philosophie générale, 1 vol. in-8; Delagrave. — Novembre, 2, I.
Espinas (A.). — Les origines de la technologie, 1 vol. in-8 de 290 p., Alcan. — Mai, 2, I.
— La philosophie sociale du xviiie siècle et la Révolution, 1 vol. in-18 de 413 p., Alcan. — Septembre, 1, II.
Evellin. — Rapport sur l'enseignement de la morale dans les écoles primaires de l'Académie de Paris, 16 pages in-8, Nicolle. — Mars, 1, II.
Forgues (E.). — Lettres inédites de Lamennais à Montalembert, 1 vol. in-8 de xi-402 p. Perrin et Cie. — Juillet, 4, I.
Fouillée (A.). — Psychologie du peuple français, 1 vol. in-8 de 391 p., Alcan. — Mai, I, 1
— Des Études classiques et de la Démocratie, 1 vol. in-18 de vii-151 p., A. Colin et Cie. — Novembre 1, II.
Fulliquet (G.). — Essai sur l'obligation morale, 1 vol. de 454 p., Alcan. — Janvier, 2, I.
Gasc Desfossés (Ed.). — Magnétisme vital. Société d'éditions scientifiques. — Mars, 4, I.
Goblot (Ed.). — Essai sur la classification des sciences, 1 vol. in-8 de 296 p., Alcan. — Juillet, 1, I.
Hamon (A.). — Déterminisme et Responsabilité, 1 vol. in-18 de xv-240 p., Reinwald. — Juillet, 3, I.
Hannequin (A.). — Notre détresse morale et le problème de la moralité, 20 p., Storck, Lyon. — Mai, 5, I.
Hériot (E.). — Philon le Juif, 1 vol. in-8, Hachette. — Mai, 7, II.
Janet (Dr P.). — Névroses et idées fixes, 1 vol. in-8 de iii-492 p., Alcan. — Mai, 2, II.
Klein (F.). — Conférences sur les mathématiques recueillies par le professeur Alex. Zwiet, traduit par Laugel. Hermann. — Mars, 2, I.
Krantz (E.). — Essai sur l'Esthétique de Descartes, 1 vol. in-8, 376 p., 2e édition, Alcan. — Mai, 6, II.
Lacombe. — Introduction à l'histoire littéraire, 1 vol. in-8, Hachette. — Septembre, 7, I.
Langlois (Ch.-V.) et Seignobos (Ch.). — Introduction aux études historiques, 1 vol. in-16 de xviii-308 p., Hachette. — Janvier, 4, II.
Laveille (Aug.). — Un Lamennais inconnu, 1 vol. in-16, lxv-359 p., Perrin et Cie. — Juillet, 4, I.
Laveleye (E. de). — Essais et Études, 1 vol. in-8 de vi-418 p., Alcan. — Janvier, 4, I.
Le Dantec (F.). — L'individualité et l'erreur individualiste, 1 vol. in-18, Alcan. — Mars, 1, I.
— Évolution individuelle et hérédité, 1 vol. in-12, Alcan. — Mai, 3, II.
Lichtenberger (H.). — La philosophie de Nietzsche, 1 vol. in-18 de 186 p., Alcan. — Mars, 2, II.
Malapert (P.). — Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison. 1 vol. in-8 de xvi-300 p., Alcan. — Juillet, 2, I.
Martin (J.). — La Démonstration philosophique. 1 vol. in-12 de 270 p. Lethielleux. — Novembre, 3, II.
Mercier (D.). — Les origines de la psychologie contemporaine, 1 vol. de x-486 p., Alcan. — Septembre, 6, II.

MERCKEN (D). — Le Principe Inductif, 1 br. in-8 de 25 p., Hasselt, Winaud Klock. — Novembre, 2, I.
MILHAUD (G.). — Le Rationnel, 1 vol. in-12 de 180 p., Alcan. — Mai, 3, I.
— Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique, 2e édit., 1 vol. in-12 de 203 p., Alcan. — Janvier, 6, II.
MISMER (CH.). — Principes sociologiques, 2e édit., 1 vol. in-8 de XI-286 p., Alcan. — Janvier, 6, II.
MORIAUD (P.). — La question humaine de la liberté et la conduite humaine, 1 vol. in-8 de 208 p., Alcan. — Mars, 3, I.
NAVILLE (E.). — Le Libre Arbitre, 1 vol. in-8, Georg. Bâle, Genève, Alcan, Paris. — Novembre, 2, II,
OLLÉ-LAPRUNE (L.). — Étienne Vacherot, 1 br. in-16 de VIII-104 p., Perrin et Cie. — Septembre, 5, I.
PÉRÈS (J.). — L'Art et le Réel, 1 vol. in-8 de XII-204 p., Alcan. — Septembre, 2, II.
PETIT DE JULLEVILLE. — Histoire de la langue et de la littérature française (t. IV, ch. VIII, sur Descartes et les Cartésiens), par MM. Hannequin et Thamin. — Janvier, 7, I.
PIAT (C.). — La personne humaine, 1 vol. in-8 de 404 p., Alcan. — Janvier, 1, II.
PILLON (F.). — La philosophie de Charles Secrétan, 1 vol. in-12 de 197 p., Alcan. — Janvier, 2, II.
PRÉAUBERT (E.). — La vie, mode du mouvement, 1 vol. in-8 de 311 p., Alcan. — Mars, 3, II.
PUJO (M.). — Essais de critique générale, 1 vol. in-12 de 263 p., Perrin et Cie. — Janvier, 3, II.
REGNAUD (P.). — Précis de logique évolutionniste, 1 vol. in-12 de 215 p., Alcan. — Janvier, 6, I.
— Comment naissent les mythes, 1 vol. in-12 de 249 p., Alcan. — Janvier, 6, I.
RENARD (G.). — Le régime socialiste, 1 vol. in-12 de 188 p., Alcan. — Septembre, 6, II.
SABATIER (A.). — La religion et la culture moderne, 1 vol. de 43 p., Fisbacher, 4, II.
THOMAS (F.) — L'Éducation des sentiments, 1 vol. in-8 de 287 p., Alcan. — Novembre, 1, I.
VACCARO (M.-A.). — Les bases sociologiques du Droit et de l'État, traduit par J. Gaure, 1 vol. in-8, LXI-480 p., Giard et Brière. — Mars, 4, II.
VANLAER (M.). — L'alcoolisme et ses remèdes, 1 vol. in-12 de 168 p., Colin. — Mai, 5, II.
WIZEWA (T. DE). — Pages choisies de V. Cousin, 1 vol. in-18 de XVIII-294 p., Colin. — Novembre, 2, I.

Livres nouveaux étrangers.

B. L.-L. — The doctrine of energy, 1 vol. in-18 de IX-108 p., Kegan, Londres. — Juillet, 5, I.
BALDWIN (J.-MARK). — Applications morales et sociales de la théorie du développement mental, 1 vol. in-8 de 544 p., Macmillan, New-York. — Janvier, 7, II.
BALL (W.-W. ROUSE). — Récréations et problèmes mathématiques des temps anciens et modernes, 1 vol. in-8 de 352 p., trad. Fitz-Patrick, Paris, Hermann. — Mai, 11, I.
BERDYCWSKI. — Ueber den Zusammen hang zwischen Ethik und Esthetik, 1 vol. in-12 de 57 p. Berner Studien. — Novembre, 4, II.
BENSOW (O.) — Zu Fichtes Lehre vom Nicht Ich, 1 vol. de 41 p. Berner Studien. — Novembre, 5, I.
BRAIZ (C.). — Vom Erkennen. Abriss der Noetik, 1 vol. in-12 de 296 p., Herdersche Verlagshandlung, Fribourg en Brisgau. — Mars, 6, I.
BÖGLI (Dr HANS). — Aphorismen über den Idealismus auf der Grundlage der empirischen Psychologie, broch. de 50 p., Neukomm et Zimmermann, Berne. — Juillet, 5, I.
BÜCHNER (ED. FRANKLIN). — A Study of Kant's Psychology, monographie tirée de la « Psychological Review ». — Juillet, 5, I.
ELEUTHEROPULOS (Dr ABR.). — Die Rechtlichkeit oder ein politisch-rechtlicher Traktat, 1 vol. in-8, XLVII-168 p., César Schmidt, Zurich. — Mai, 8, II.
GOMPERZ (Dr H.). — Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen, 1 broch. in-8 de 103 p., Deuticke, Vienne. — Mai, 9, II.
GUMPLOVICZ (L.). — Sociologie et politique, 1 vol. in-8 de 302 p., Giard et Brière. — Mai, 13, I.
HICKS (G. DAWES). — Die Begriffe Phænomenon und Noumenon in ihrem Verhältniss zu einander bei Kant, 1 vol. in-8 de 278 p., Engelmann, Leipzig. — Mai, 9, II.
KRUEGER (FÉLIX). Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie 1 vol. in-8 de 95 p., Teubner, Leipzig. — Juillet, 4, II.
LLOYD (A.-H.). Citizenship and salvation, or Greek and Jew, 1 vol. in-18 de 142 p., Little, Brown and Ce, Boston. — Mars, 8, II.
— Dynamic Idealism, 1 vol. in-12 de X-241 p., Clurg and Ce, Chicago. — Mai, 10, I.
LUTOSLAWSKI (W.). — The origin and growth of Plato's logic, 1 vol. in-8 de XVIII-547 p., Longmans, Green and Ce, Londres. — Mars, 7, I.
MAC COLL. — The Calculus of Equivalent Statements. — Novembre 6, II.
MELLONE (H.). — Studies in Philosophical Criticism and Construction, 1 vol. in-8. Blackwood and Sons, Edimbourg et Londres. — Mars, 7, I.
MILL (ST.). — Correspondance inédite avec G. d'Eichtal, trad. par E. d'Eichtal, 1 vol. in-18 de XVII-238 p., Alcan, Paris. — Septembre, 10, I.
MÜLLER (MAX.). — Nouvelles études de mythologie, trad. par Job, 1 vol. in-8 de X-651 p., Alcan, Paris. — Septembre, 10, I.

PEANO (C.). — Formulaire de Mathématiques. Bocca et Clausen, Turin. — Novembre, 6, II.
RAPPOPORT (CH.). — Zur Charakteristik der Methode und Hauptrichtungen der Philosophie der Geschichte, 1 vol. in-12 de 106 p., Berner Studien. — Novembre, 4, I.
ROSENBLUTH (S.). — Die Seelenbegriff im alten Restament, 1 vol. in-12 de 62 p. Steiger Berlin. — Novembre, 4, II.
ROTHENBERGER (CHR.). — Pestalozzi als Philosophe, 2 vol. in-12 de 83 p., Berner, Studien. — Novembre, 5, I.
ROUSE BALL (W.-W.). — Récréations et problèmes mathématiques, trad. Mac Patrick, 3e éd., 1 vol. in-8 de 352 p., Hermann, Paris. — Mai, 11, I.
ROYCE (JOSIAH). — Studies of Good and Evil, 1 vol. in-8 de 384 p., Appleton et Cie, New-York. — Septembre, 9, I.
RUBIN (Dr S.). — Die Erkenntnisstheorie Maïmons in ihrem Verhältniss zu Cartesius, Leibniz, Hume und Kant, 57 p., in-8, Heigur, Berne. — Mars, 6, II.
SARLO (F. DE). — Metafisica, Scienza e Moralita, 1 vol. 220 p., Balbi, Rome. — Mai, 11, I.
SANZ Y ESCARTIN. — L'individu et la réforme sociale, trad. par Dietrich, 1 vol. in-8, VIII-390 p., Alcan, Paris. — Mai, 14, I.
SETH (J.). — A Study of Ethical principles, 1 vol. in-18 de XVI-479 p., Blackwood, Edimbourg et Londres. — Mai, 10, I.
SIGHELE (SCIPIO). — Psychologie des Sectes, trad. par L. Brandin, 1 vol. in-8 de 231 p., Giard et Brière, Paris. — Mai, 13, I.
STEIN (L.). — Wesen und Aufgabe der Sociologie, 1 fort in-8, 38 p., Reimer, Berlin. — Mai, 9, I.
STERN (W.). — Kritische Grundlegung der Ethik als positiver Wissenschaft, 1 vol. in-12 de 471 p., Dummler, Berlin. — Mars, 5, II.
STÖLZLE. — Karl Ernst von Baer, 1 vol. in-8 de 638 p., Regensburg, Nationale Verlagsanstalt. — Janvier, 7, I.
SULLY (J.). — Études sur l'enfance, trad. par Monod, 2 vol. in-8, Alcan, Paris. — Mai, 10, II.
TARANTINO. — Saggio della Volontà, 1 vol. in-18 de 130 p., Gennaro, Naples. — Mai, 12, I.
THOMPSON. — The Individual and his relation to society as reflected in British Ethics, 1 vol. in-8, 53 p., Chicago. — Novembre, 6, II.
VAILATI (G.). — Il principio dei lavori virtuali der Aristotile a Erone d'Alessandria, 1 broch. 25 p., Clausen, Turin. — Mai, 12, II.
VAILATI. — La speculazioni di Giovanni Benedetti sul moto die gravi, Clausen, Turin. Novembre, 7, I.
VASSILIEV. — Nicolas Ivanovitch Lobatschevski, 1 br. 40 p., Kazan. — Juillet, 6, I.
WHITEHEAD. — A Treatise on universal Algebra, with applications. Cambridge. — Novembre, 6, I.

Revues françaises et étrangères (analyses critiques).

American Journal of Sociology (divers articles sur l'Économie politique, la sociologie générale, la critique des doctrines). — Mars, 13, II.
Année philosophique de M. F. Pillon (Renouvier, L. Dauriac; F. Pillon). — Juillet, 6, I.
Année psychologique de Binet et Beaunis (Bourdon, Binet et Vaschide, Leclerc, Binet, Warren, Farrar). — Septembre, 11, I.
Année sociologique, de Durkheim (Durkheim, Simmel, Bouglé, Mauss, Lapie, Lévy, Richard, Simiand, Milhaud, Muffang, Fauconnet, Parodi). — Mai, 14, II.
Archiv zur Geschichte der Philosophie, t. X et t. XI, 1 et 2. (Ed. Zeller, de Wulf, Tannery, Diels, Wahle, Ritter, Siebeck, Stein). — Mai, 17, I.
Archiv für systematische Philosophie (Otto Schneider, Baumann, Benno Erdmann, Natorp, Stein, Monrad, Witasek, Marty, Schwarz, Dessoir). — Janvier, 10, II.
International Journal of Ethics oct. 1897 (Stephen, Matheson, Cand. Schiller, Montgomery, Mellone, Takamura), janvier 1898 (Hobhouse, Ward, Inge, Daniels, Nable), avril 1898 (Addams, Baillie, Giddings, Start, Adler, Reich), juillet 1898 (Shimson, Mackensie, Davidron, Cadwell, Barr, Sidgwick). — Novembre, 7, II, à 13, II.
Kantstudien. — Vol. I les 4 fascicules, vol. II les 3 premiers (Vorlænder, Höffding, Reicke, Menzer). — Janvier, II.
Mind (J. E. Mac Taggart, Shand, Russell, Fairbrother, Muirhead, Mac Coll, Carstanjen, Donkin, Logan, Bosanquet, Benecke, Hyslop). — Mars, 10, I.
Psychological Review. — (Dearborn, Stratton, Baldwin, Binet, Warren, Tawney, Delabarre, Spindler, Franklin, Urban, Wolf, Dewey, Crawford, Monroe, Royce, Angell). — Juillet, 9, II.
Philosophical Review. — (Baldwin, David Irons, Stanley, Washburn, Seth, Rehmke, Tufts, Peterson, etc.). — Mai, 15, II.
Revue philosophique 1897 (L. Weber, Pillon, J. Martin, Dunan, Maldidier, R. de la Grasserie, Dugas). — Janvier, 8, II.
Revue générale des Sciences. — 2e semestre 97 (Poincaré). — Janvier, 9, II, — et 15 mars 98 (Gustave Robin). — Juillet, 7, II.
Revues catholiques : *Annales de philosophie chrétienne*. — (Lechalas, Grosjean, Thouverez,

Ferrand, Segond, Leclerc). — *Revue thomiste* (Gardeil, Domet de Vorges, Sertillanges, Schvalm, Denis). — Mars, 9.

Revues de Paris et *des Deux Mondes*. *Revue de Paris* (Duclaux, Faguet, Tarde). — *Revue des Deux Mondes* (Brunetière, Sully-Prudhomme, Bellaigue, Sizeranne, Dastre, Fouillée, Proal, d'Haussonville, M. Talmeyr, Levy Brühl, Reynaud, Melinand). — Septembre, 11, II.

Rivista italiana di filosofia (septembre 1896, septembre 1897). — (Zuccante, Marpillero, Tarozzi, Benini, Ambrosi), — Mai, 18, I.

Vierteljahrschrift zur Wissenschastliche Philosophie. — 21e année, nos 2, 3, 4. 22e année, nos 1 et 2. (Willy, Castanjen, Wundt, Groos, Barth, Uphues). — Juillet, 8, I.

Zeitschrift fur Philosophie und Philosophische Kritik. — (Velekit, Freudenthal, Schwarz, Paulsen.) Novembre, 13, II.

Comptes rendus des soutenances de Thèses de Doctorat.

Couailhac (M.). — I, *Doctrina de ideis divi Thomæ divique Bonaventuræ conciliatrix*. — II. *La liberté et la conservation de l'énergie*, — Mars, 13, II, à 15, II.

Goblot (E.). — I. *De musicæ apud veteres cum philosophia conjunctione*. — II. *Essai sur la classification des Sciences*. — Juillet, 18, II, à 24, II.

Malapert (P.). — I. *De Spinozæ politica*. — II. *Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison*. — Janvier, 15, II, à 20, II.

Peres (J.). — I. *Quæ sit doctrina apud Platonem de pulchro atque ingenuis artibus et quomodo ea cum politica ejusdem cohæreat*. — II. *L'art et le réel, essai de métaphysique fondée sur l'Esthétique*. — Juillet, 14, I, à 18, II.

Touchard (G.). — I. *De politica Huberti Langueti doctrina*. — II. *La Morale de Descartes*. — Mars, 15, II ; 18, II.

Renseignements divers.

Agrégation de philosophie : sujets des compositions écrites et orales. — Septembre, 14, I.

Congrès des Sociétés savantes : Discours de M. Darlu. — Mai, 19, II.

Prix Lobatschevski, — Mai, 20, II.

Philosophie dans les Universités, 1898-99. — France, Belgique, Suisse. — Septembre, 2, I. — Novembre, 14, I.

Nécrologie.

Léon Ollé-Laprune. — Mars, 18, 2.

Félix Pécaut. — Septembre, 1, I.

Le gérant : Maurice Tardieu.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

B
2
R2
année 6

Revue de métaphysique
et de morale

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

1/13